Eyüp Öztürk

Velilik *ile* Delilik Arasında

İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler

Kitap YAYINEVİ

VELİLİK İLE DELİLİK ARASINDA
İBNU'S-SERRAC'IN GÖZÜNDEN MUVELLEH DERVİŞLER

KİTAP YAYINEVİ – 290
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 70
VELİLİK İLE DELİLİK ARASINDA; İBNU'S-SERRAC'IN GÖZÜNDEN MUVELLEH DERVİŞLER / EYÜP ÖZTÜRK

© 2013, KİTAP YAYINEVİ LTD.
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

DÜZELTİ
FEVZİ GÖLOĞLU

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR

KAPAK
DİLEK ÇETİNKAYA

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK MİNYATÜRÜ
Bir Kalenderî Dervişi

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞITHANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂĞITHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12055
T: (0212) 294 10 00 F: (0212) 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
KASIM 2013

ISBN 978-605-105-124-6

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO. 12348
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Velilik *ile* Delilik Arasında

İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler

Eyüp Öztürk

Kitapyayınevi

Anneannem Fatma Başer'e

İçindekiler

Önsöz 7

Kısaltmalar 10

Giriş 11

İbnu's-Serrâc ve Eseri 11

Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb 22

Tarihsel Arka Plan: 7. - 13. yüzyılda Şam ve Anadolu Dolayları 31

1- Şam ve Anadolu Dolaylarında 7.-13. yüzyılda Tasavvuf ve Muvelleh Dervişlik 49

Tasavvuf ve Kurumsallaşma Süreci 49

Kurumsallaşmış Tasavvuf: Tarikatlar 63

Muvelleh Kavramı ve Tarikatlar 67

Şam ve Anadolu Dolaylarında Muvelleh Sufiliğin Gelişim Süreci 67

Muvelleh Kavramı: Veli mi, Deli mi? 73

Muvelleh Dervişler ve Tarikatlar 88

Kalenderilik 88

Haydarilik 96

Rifailik 97

2- Veli ya da Deli: Muvelleh Dervişler 121

Kalenderiler 122

Sarı Saltuk 122

Barak Baba 139

Muhammed el-Mâristânî 144

Behremşah el-Haydarî 145

Dazlak Muhammed (Baba Toriak) 147

Ebu Bekir el-Ya'fûrî 151

Mübarek el-Hindî 152

Rifaîler 154
Ali el-Harîrî 154
İzzeddin b. Musa er-Rifâî 161
Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî 163
Salih Balandûz er-Rûmî 177
Tarikat Bağı Olmayanlar 178
Yusuf el-Kamînî 178
İbrahim b. Saîd eş-Şâğûrî (el-Cîâne) 181
İbrahim el-Muvelleh 182
Süleyman et-Türkmânî 183
Konyalı Muvelleh 185
Kadîb el-Bân el-Mevsilî 186
Hilal el-Muvelleh el-Havrânî 187
Şehrimân el-Muvelleh et-Türkmânî ed-Dımaşkî 187

3- Muvelleh Dervişlere Tepkiler: Medrese-Tekke Mücadelesi 189
Velilik 194
Ziyaret Kültü 212
Keramet Kültü 218
Ayinler (Sema) 235

Sonuç 243
Kaynakça 249
Dizin 263

Önsöz

İslam dünyası için Hicri 7./Miladi 13. yüzyıl dini, siyasi ve kültürel alanlarda çok önemli değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir zaman dilimidir. Bu, aynı zamanda İslam tasavvufunun kurumsallaşmada önemli mesafeler kat ettiği ve dini hayatta son derece etkili bir duruma geldiği dönemdir. Zira tasavvuf, farklı kültürel unsurlara açık olmasının da katkısıyla, toplumun dinamik unsurlarını özümsemiş, zamanla değişmiş, dönüşmüş ve toplumu da dönüştürmüştür. Bu durum yerleşik yapının diğer unsurlarıyla gerilimler yaşanmasına da yol açmıştır. Örneğin bazı tasavvuf mensuplarının, geleneksel dini yapının en önemli savunucuları olan medrese hocalarıyla, özellikle de fukaha sınıfıyla çatışma halinde oldukları görülmektedir. Bu mücadele zamanla iki grup arasında uyum ve uzlaşmayla sonuçlansa da gerilim hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmamış; varlığını düşük yoğunluklu bir şekilde de olsa daima sürdüre gelmiştir.

Bu çalışmada, çatışmanın şiddetli bir şekilde yaşandığı 7./13. yüzyıldaki dini ve kültürel ortamı tasavvuf üzerinden İbnu's-Serrâc vasıtasıyla tanımlamayı amaçlıyoruz. İbnu's-Serrâc'ın mevcut gerilimi tanımlayabilecek farklı bir konumda bulunduğunu düşünüyoruz. Zira o, hem medrese hem de tasavvuf mensubu olmasıyla, çatışmanın her iki tarafıyla da bağlantılıdır. Bununla birlikte, İbnu's-Serrâc bu süreçte tasavvuf mensubu olarak tarafını belirlemiş ve kendisinin de içinde bulunduğu fukaha sınıfına karşı son derece şiddetli eleştiriler yöneltmiştir.

İbnu's-Serrâc, mutasavvıf olmasının yanında, o dönemde fukahanın en çok tepkisini çeken ve alışılmış sufi pratiklerine muhalif yapıları ile öne çıkan, günümüzde genellikle heteredoks olarak adlandırılan sufilerle yakın ilişki içindedir. Eserini de fukahanın acımasızca eleştirdiği bu tarz sufileri koruma ve tezkiye etme amacıyla kaleme almıştır. Muvelleh olarak isimlendirdiği bu sufilere yöneltilen eleştirileri cevaplamakta ve onların doğru yolda olduklarını ispat etmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken muhalif yapılarıyla öne çıkan çok sayıda sufi hakkında da özgün bilgiler vermektedir.

Biz çalışmada öncelikle İbnu's-Serrâc'ın muvelleh tanımlamasını ve bu kavramın tasavvuf tarihi açısından ifade ettiği anlamı tespit etmeye ça-

lışacağız. Daha sonra onun muvelleh ismi altında vermiş olduğu tasavvufi şahsiyetler hakkındaki bilgilerini değerlendireceğiz. Ayrıca bu sufilere ve onlardan kaynaklanan uygulamalara dönemin medrese ulemasının tepkilerini inceleyerek fakihler ile sufiler arasındaki gerilimin çerçevesini çizmek için çaba harcayacağız. Bunu yaparken herhangi bir grubun yanında taraf tutmadan ve eleştirilerin gerçeklik boyutunu sorgulamadan bir tarihçi gözüyle değerlendirmelerde bulunmaya gayret edeceğiz.

Burada şunu da dile getirmeliyiz ki, çalışmamız zaman aralığı olarak 7. /13. yüzyıla yoğunlaşmıştır. Bunun nedeni İbnu's-Serrâc'ın hayatı hakkında bilgi verdiği muvelleh dervişlerin daha çok 7./13. yüzyılda yaşamış olmasıdır. Ancak İbnu's-Serrâc'ın 8./14. yüzyılın ortalarında vefat ettiği dikkate alındığında yaptığımız tasvirlerin zaman zaman 8. /14. yüzyıla kadar uzaması doğal kabul edilmelidir.

Bu kitap 2011'de tamamladığımız doktora tezine dayanmaktadır. Tezi değerlendiren hoca ve dostlarımızın bazı düzeltmeler yapılmasına işaret etmeleri, bizi tezi kitap olarak yayınlamaya teşvik etti. Bu minvalde tezin yapısında oldukça fazla değişiklik yaptık. Ayrıca tezin üslubunun sadeleştirilmesine çalıştık ve eleştirilen hususları dikkate alarak bazı yeni düzenlemelerle olabildiğince hatasız bir metin oluşturmaya gayret ettik.

Bu kitabın oluşumunda çok değerli kişilerin katkıları olmuştur. Adını ilkönce anmam ve teşekkür etmem gereken kişi, tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Nesimi Yazıcı'dır. Kendisi hem yönlendirmeleri hem de teşvikleriyle tezin oluşumunda bana büyük destek olmuştur. Kendisine minnet ve şükran duygularımı iletmekten büyük bir haz duyduğumu ifade etmeliyim. Yine Sayın Prof. Dr. Hasan Kurt'a, hem hocam olarak ufuk açıcı görüşleri ve hem de benim açımdan çok büyük önemi olan manevi desteği sebebiyle minnet ve şükran hislerimi ifade etmem gerekmektedir. Sayın Prof. Dr. Recai Doğan'a, tezimdeki bazı aksaklıkların düzeltilmesinde işaret ettiği yol gösterici yönlendirmeler sebebiyle müteşekkir olduğumu belirtmeliyim. Ayrıca İbnu's-Serrâc'ın eserinin ABD nüshasını bana ileten Sayın Prof. Dr. Mikail Bayram'a, Almanya nüshasına ulaşmamda yardımcı olan Alman Kültür Merkezi yetkilileri ve Berlin Staatsbibliothek mensuplarına, Fransızca çevirileri benim için yapan kıymetli dostum Recep Gürkan Göktaş'a,

Almanca çevirileri yapan Sayın Nesibe Ercan'a teşekkürü bir borç bilirim. Yine tezimin her aşamasında, gerek yöntem eleştirileri, gerek bilgi alışverişi ve gerekse kaynak tavsiyeleriyle önemli katkıları olan kıymetli dostum Dr. Mehmet Kalaycı'ya şükranlarımı sunmaktan büyük bir zevk duyduğumu belirtmeliyim. Son olarak bugünlere gelmemde dile getiremeyeceğim ölçüde fedakârlıkları bulunan annem Peri Öztürk'e sevgi ve şükranlarımı dile getirmeliyim. Onun destekleri olmasaydı bu çalışma ortaya çıkmazdı.

Eyüp Öztürk
Trabzon 2013

Kısaltmalar

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	Bin, İbn
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
DBİA	Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
EI²	Encyclopaedia of Islam (2. Edition)
haz.	Hazırlayan
h.	Hicri
İA	İslam Ansiklopedisi
İÜEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane
m.	Miladi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
Nr.	Numara
ö.	Ölümü, ölüm tarihi
s.	Sayfa
sad.	Sadeleştiren
tah.	Tahkik
tas.	Tashih
TTK	Türk Tarih Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	Tarih yok, tarihsiz
Vr.	Varak
yay.	Yayınlayan
y.y.	Yayın yeri yok.

Not: Metin içindeki kesme ile ayrılmış tarihlerden ilki Hicri, ikincisi Miladi tarihi göstermektedir.

Giriş

Elinizdeki çalışma 8./14. yüzyılın ilk yarısında vefat eden İbnu's-Serrâc'ın günümüze gelen tek eseri çerçevesinde 7./13. yüzyılda Şam ve Anadolu dolaylarında yaşanan fukaha-fukara mücadelesine ışık tutma amacını taşımaktadır. Bu mücadele özellikle İbnu's-Serrâc'ın "muvelleh" olarak isimlendirdiği dervişler etrafında şekillendiği için, kitabın bütünü bu olguyu ve bu dervişleri tanıma amacına hasredilmiştir. Bu amaçla muvelleh kavramının tasavvuf tarihi içindeki yeri, dönemin muvelleh dervişleri ve bunlara yönelik tepkiler bu çalışmanın ortaya koymaya çalıştığı temel hususlardır.

Bilindiği üzere tarihyazımı insan merkezli bir faaliyettir. Zira tarihi bir çalışmanın değişmez unsurları olan olgular, bu olguların sonraki nesiller için kaydedilmesi ve günümüz tarihçilerinin bu kayıtlardan bir geçmiş kurgulaması bütünüyle insan merkezli çabalardır. Dolayısıyla insan bütün tarihi faaliyetlerin merkezinde yer almaktadır. Bu durum tarihi olgular kadar, onları kaydeden ve yorumlayanları da önemli kılmaktadır. Zira tarihi faaliyetler her zaman bize kayıt tutanların zihninden yansıyarak ulaşır. Geçmişin herhangi bir dönemi üzerine araştırma yapan bir tarihçi bu hakikati göz önünde bulundurarak yazmalıdır.

Tarihyazımının insan ürünü olması, bütün tarihi faaliyetlerin dayanak noktası olan kaynakların kimler tarafından hangi şartlar altında kaleme alındığını önemli kılmaktadır. Bu kitap gibi, temelde tek bir müellifin tek bir eseri üzerine bina edilen çalışmalarda bu husus daha da önem kazanmaktadır. Dolayısıyla Giriş Bölümünde öncelikle çalışmamız açısından merkezi bir önemde bulunan İbnu's-Serrâc ve eseri tanıtılmaya, akabinde de dönemin siyasi şartları tanımlanmaya çalışılacaktır.

İbnu's-Serrâc ve Eseri

Hayatı, Mezhebi ve Tasavvufi Aidiyeti

İbnu's-Serrâc'ın tam adı Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdî İzzeddin Ebu

Abdullah b. es-Serrâc ed-Dımaşkî eş-Şafiî'dir. Kaynaklarda hayatı hakkında genel birtakım ifadeler dışında fazla bilgi yoktur. Doğum tarihi bilinmemektedir. Ancak 747 Zilhicce/1347 Mart-Nisan ayında vefat ettiği hususunda kaynaklar fikir birliği içindedir.[1] Bağdatlı İsmail Paşa, onun "İbn Murâbıt" ismiyle bilindiğini söylemektedir.[2] Ancak onun dışında böyle bir bilgi veren ve onu destekleyen başka bir kaynak yoktur. Bu isimlendirmeye onun hayatı hakkında bilgi veren hiçbir temel kaynakta işaret edilmediği için, Bağdatlı İsmail Paşa'nın verdiği bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır.

Hayatı esas itibariyle Şam ve çevresini içine alan Suriye'de geçmiştir. Suriye bölgesi dışında resmi görevle bulunduğu Anadolu'da yaşamıştır. 8./14. yüzyılda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin bazı şehirleri zaman zaman Memlukların kontrolüne geçmiştir. İbnu's-Serrâc'ın Anadolu'da görev yaptığı yerler de söz konusu zamanda Memlukların kontrolündedir. Bölgenin Kâhta, Behisni, Bire, Ayıntab, Malatya gibi önemli Anadolu şehirleri idari anlamda Halep'e bağlı vilayetler konumundadır.[3] İbnu's-Serrâc da Memluklara bağlı bir devlet görevlisi olarak Anadolu'nun bazı şehirlerinde faaliyetlerde bulunmuştur.

İbnu's-Serrâc'ın Anadolu'daki resmi görevi kadılıktır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde kadılık yapmıştır. İbn Şuhbe onun Anadolu bölgesi içinde yer alan Bire'de[4] kadı olduğunu beyan etmekte, bunu kendi ifadeleri de doğrulamaktadır. Ancak bu görevi hangi tarihlerde yürüttüğü konusunda

1 Ebu's-Sıdk Takıyyuddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kadı Şuhbe, *Tarihu İbn Kadı Şuhbe*, tah. Adnan Derviş, (Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 1994), c. II, s. 500; Ebu'l-Meâli Muhammed b. Rafi' İbn Rafiu's-Selami, *el-Vefeyât*, tah. Salih Mehdi Abbas-Beşşar Avvad Maruf, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1982), c. II, s. 39; Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fi Âyâni'l-Mieti's-Sâmine*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y), c. IV, s. 67.

2 Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâh el-Meknûn fi'z-Zeyl Alâ Keşfi'z-Zunûn*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1945), c. I, s. 615; *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannafin*, çev. Kilisli Rifat Bilge, tas. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal-Avni Aktuç, (Ankara: MEB Yayınları, 1955), c. II, s. 144.

3 Bkz. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fi Sınâati'l-İnşâ*, tah. Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), c. IV, s. 123-134; William Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans (1382-1468 A.D.): Systematic Notes to İbn Taghri Birdi's Chronicles of Egypt*, (Berkeley: University of California, 1955), s. 16-17.

4 Bire bugün Urfa sınırları içinde kalan ve adı Birecik olan bölgenin adıdır. Bkz. Nuri Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), Birecik Maddesi, s. 24; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî, *es-Sûfiyyetu'l-Kalenderiyyetu-Târihuhâ ve Fetvâ Şeyhulislam İbn Teymiyye Fihâ*, (Medine, 2002), s. 215 (2 no'lu dipnot).

ne kendisi ne de İbn Şuhbe bir bilgi vermiştir.[5] Bir diğer kadılık görev yeri Anadolu'da Behisni'dir. Kaynaklar, 692/1293 yılında Behisni Memlukların eline geçtiğinde, sultanın buraya bir saltanat naibiyle birlikte bir de kadı atadığını belirtmektedir.[6] İbnu's-Serrâc, bu tarihten yaklaşık dokuz sene sonra kendi ifadesiyle 701/1302 sonlarında Behisni'de kadı olarak görev yapmıştır. Behisni'deki kadılık görevi yaklaşık üç yıl sürmüştür. Onun beyanlarına göre, buradaki kadılık vazifesinden 704/ 1304-1305 yılında azledilmiş, yerine aynı zamanda dostu olan Kadı Nasıruddin Mansur el-Banyâsî atanmıştır. İbnu's-Serrâc kadılıktan azledilmesinin bir olay sebebiyle olduğunu belirtmesine rağmen bunun ne olduğu konusunda bilgi vermemektedir.[7] Bunun tasavvufi görüşleri sebebiyle vuku bulmuş olması mümkündür. Zira kendisi Behisni'ye kadı olmadan önce 700/1300-1301'de ailesiyle beraber Halep'te bulunduğunu belirtmiştir. Halep'te bulunma nedenini ise, kendilerine ulema ve fuzela diyen din düşmanlarının taassuplarına maruz kalmış olmakla açıklamıştır.[8] Muhtemelen tasavvufi görüşleri veya uygulamaları nedeniyle fakih zümrelerinin tepkisini çekmiş ve oradan uzaklaşmak zorunda kalmıştır.

İbnu's-Serrâc, Behisni'den çok uzun müddet uzak kalmamış, kendi ifadesine göre, 710/1310-1311 yılında ikinci kez Behisni'de kadılık yapmak üzere Halep'ten yola çıkmıştır.[9] Kaynaklar onun Behisni'deki bu ikinci vazifesinden ve dolayısıyla burada ne süreyle görev yaptığından bahsetmemektedir. Behisni'deki ikinci memuriyetinin ne kadar sürdüğünü

5 İbn Kadı Şuhbe, *Tarih*, c. II, s. 500; Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdulvehhab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdî İzzedddin Ebu Abdullah b. es-Serrâc ed-Dımaşki eş-Şafiî, *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa: Nr. 272, Vr. 186b. Esere bundan sonraki atıflar *Teşvîk* ismiyle yapılacaktır.

6 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr İbn el-Cezerî, *Târîhu Havâdisu'z-Zamân ve Enbâuhû ve Vefayâtu'l-Ekâbîr ve'l-A'yân min Ebnâihî*, tah. Ömer Abdusselam Tedmûrî, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1998), c. I, s. 151; Nasıruddin Muhammed b. Abdirrahim b. Ali İbn el-Furât, *Târîhu İbni'l-Furât*, tah. Necla İzzeddin-Kostantin Zureyk, (Basra: Matbaatu Haddâd, 1967), c. VIII, s. 156.

7 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 130b, 186b.

8 İbnu's-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-Arbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp. Robert Garret Bölümü: Nr. 1127, Vr. 211b. Esere bundan sonraki atıflar *Tuffâh* ismiyle yapılacaktır. Eserin ayrıca Berlin Staatsbibliothek'te W. Ahlwardt, Nr.: 8794 kayıtlı bir nüshası daha vardır. İsim vermeden yaptığımız atıflarda Princeton nüshası kullanılacak, Berlin nüshasının kullanılması gerektiğinde nüshaya ayrıca işaret edilecektir.

9 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 169b.

kendisi de belirtmemektedir. Eserinde görev yaptığı yerlerle ilgili başka bir atıf yapmamıştır. Ancak İbn Hacer, onun Güneydoğu Anadolu Bölgesi şehirlerinden Kâhta'da da kadılık görevinde bulunduğunu söylemektedir. Onun 2 Rebiulahir 747/23 Temmuz 1346 yılında Kâhta'da vefat ettiği göz önüne alındığında, bu görevinin ömrünün son zamanlarına tesadüf ettiğini söylemek mümkündür.[10]

İbnu's-Serrâc'ın iyi bir dini eğitim almış olduğu çalışmamıza konu eseri tetkik edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Zaten kadılık gibi bir vazifeye defalarca getirilmesi ve uzun müddet bu görevi yapmış olması, onun iyi bir medrese eğitimi aldığının önemli bir kanıtıdır. Bu dini eğitimin izleri çalışmamıza konu eserinde de bulunmaktadır. Eseri incelendiğinde, onun tefsir başta olmak üzere, hadis, fıkıh, kelam, İslam tarihi gibi temel İslami ilimlerde iyi bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu alanlarda otorite kabul edilen alimlerin eserlerinden alıntılar yapmakta ve bunlar üzerine vukufiyetle yorumlar getirmektedir.[11]

İbnu's-Serrâc'ın çalışmamıza konu kitabı dışında başka bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak kendisi başka eserler yazdığını beyan

10 İbn Hacer, *ed-Durer*, c. IV, s. 67. İbn Kadı Şuhbe Kâhta'da vefat ettiğini belirtmekte, ancak kadılık görevi hakkında bir şey söylememektedir. Bkz. İbn Kadı Şuhbe, *Tarih*, c. II, s. 500. İbnu's-Serrâc'ın tam vefat tarihi "*Teşvik*"in sonunda başka bir hatla yazılmış bir nottan alınmıştır. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 324a. Bağdatlı İsmail Paşa İbnu's-Serrâc'ın kitabını tanıtırken 721/1321 tarihini vermektedir. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâh el-Meknûn fi'z-Zeyl Alâ Keşfi'z-Zunûn*, c. I, s. 292. Mikail Bayram bu tarihi İbnu's-Serrâc'ın ölüm tarihi kaydı olarak yorumlamaktadır ve yanlış olduğunu beyan etmektedir. Bkz. Mikail Bayram, "Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak," *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, (Konya: Kömen Yayınları, 2003), s. 206. Ancak Bağdatlı İsmail Paşa bu tarihi İbnu's-Serrâc'ın ölüm tarihi olarak değil, onun "*Teşvik*"i bitiriş tarihi olarak vermektedir. Bunu "*Hediyye*"de açıkça dile getirmekte ve eserin nüshasını gördüğünü ve bitiriş tarihi olarak 721 yılının yazdığını beyan etmektedir. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âsâru'l-Musannafîn*, c. II, s. 144. Ancak Bağdatlı İsmail Paşa'nın İbnu's-Serrâc'ın "*Teşvik*"i bitiriş tarihi olarak verdiği 721 yılı da yanlıştır. Zira daha önce bahsettiğimiz üzere İbnu's-Serrâc, eserini 715/1315 yılında tamamladığını beyan etmektedir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 199b-200a. Konevî, Bağdatlı İsmail Paşa'nın gördüğü nüshanın intinsah tarihini, eserin yazılış tarihi zannetmiş olabileceğini beyan etmektedir ki, gerçekten de Bağdatlı İsmail Paşa'nın yaptığı yanlışın sebebi bu olmalıdır. Bkz. el-Konevî, *es-Sûfiyyetu'l-Kalenderiyyeu*, s. 209. Bağdatlı İsmail Paşa'nın yanlış yapmasının bir diğer nedeni, İbnu's-Serrâc'ın farklı bir kitabının bitiriş tarihini *Teşvik*'le karıştırmış olması da olabilir. O, İbnu's-Serrâc'ın *Zevâhiru'l-Fikr ve Cevâhiru'l-Fakr* isimli kitabının bitiriş tarihi olarak da 721 yılını verir. Bkz. *İzâh el-Meknûn fi'z-Zeyl Alâ Keşfi'z-Zunûn*, c. I, s. 615. Konevî bu tarihi kabulde de tereddüt ettiğini beyan etmektedir. Bkz. el-Konevî, *es-Sûfiyyetu'l-Kalenderiyyetu*, s. 209. Bu tarihin doğru olması ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın bu tarihi yanlışlıkla *Teşvik*'in de bitiriş tarihi olarak kaydetmiş olması mümkündür.

11 Örnek için bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 4b, 17a, 29a, 33a, 66a, 85a, 118a, 162ba, 171b, 175b.

etmekte ve içeriğiyle ilgili kısa atıflarda bulunmaktadır. Bu atıflardan, onun usûl-i fıkıh, kelam, mantık gibi alanlarda İmam el-Gazalî, İmamu'l-Harameyn el-Cuveynî gibi otorite kabul edilen alimlerin eserlerini kısaltarak yeniden yazdığını, ayrıca onların metodunu örnek alarak yeni eserler ortaya koyduğunu anlamaktayız. Bu alanlarda kısaltma yapmak veya bu eserlerin metodunu merkeze alarak yeni eserler ortaya koymak ciddi bir bilgi birikimi gerektirmektedir. Bütün bunlardan çıkan sonuç, onun temel İslami ilimler alanında iyi eğitim almış bir alim olduğudur. Bu iyi eğitimi yetişmiş olduğu aile çevresine borçlu olsa gerektir. Zira kendisi gibi babası da kadılık görevinde bulunmuştur. İbnu's-Serrâc babasının Lazkiye'de kadı olarak görev yaptığını belirtmektedir.[12] Babasının da iyi bir medrese eğitimi aldığı muhakkaktır. Bu konuda İbnu's-Serrâc'ın babasının büyük hadis alimi İmam en-Nevevî'ye gidip geldiğini ve onun hayır duasını aldığını ifade etmesi bu yargımızı destekler niteliktedir. Ona göre, İmam en-Nevevî, hem babasının hem de kendisinin hocasıdır.[13]

İbnu's-Serrâc'ın eğitim sürecinde babasının çevresindeki ilim adamlarından istifade etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbnu's-Serrâc'ın "hocam" dediği ve eğitiminde esas rol oynayan kişi Taceddin b. el-Firkâh'tır.[14] Taceddin b. el-Firkâh için kaynaklar, fıkıh, tefsir ve hadis gibi İslami ilimlerde otorite olduğu bilgisini vermektedir.[15] Onun İmam en-Nevevî, Birzâlî gibi birçok meşhur öğrencisi vardır. İbn Şuhbe kadı, müderris ve müftülerden çok sayıda kişinin de onun öğrencisi olduğunu söylemektedir. Onun Şam ve çevresinde, aynı zamanda taşra bölgelerinde kadı olarak görev yapan birçok öğrencisi vardır.[16] İmam en-Nevevî ve

12 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 152b-153b.

13 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 152a. İmam en-Nevevî 677/1278 yılının sonlarına doğru vefat etmiştir. Bkz. Ebus-Sıdk Takıyyuddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kadı Şuhbe, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, tah. Hafız Abdulhalim Han, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1987), c. II, s. 156. Doğum tarihini bilmediğimiz İbnu's-Serrâc'ın ondan ilim alabilmesi için vefat tarihine yakın zamanlarda yaşı ondan ilim alacak kadar büyük olmalıdır.

14 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 186b.

15 Cemaluddin Abdurrahim el-İsnevî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, tah. Abdullah el-Cubûrî, (Riyad, 1981), c. II, s. 287-288; Ebû Nasr Taceddin İbnu's-Subkî Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafî es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kubrâ*, Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), c. VIII, s. 165-166.

16 İbn Kadı Şuhbe, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, c. II, s. 173-176. İbn Kadı Şuhbe onun mutasavvıfları ve salihleri sevdiğini ve ziyaret ettiğini söylemektedir. Bkz. c. II, s. 175.

Taceddin b. el-Firkâh'tan ilim alması dışında, kaynaklarımızda onun ilmi durumuna dair verilen bilgi sadece, İbn Şeybân'dan Kuşeyrî'nin "*Erbaîn*"ini dinlediğini ve hadis rivayet ettiğini belirtmek olmuştur.[17]

İbnu's-Serrâc görevi nedeniyle uzun süre Anadolu'da kalmıştır. Onun Anadolu'yla ilişkisi sadece görev yaptığı yerlerle sınırlı değildir. Bunu eserinde Türk beldelerini dolaştığını söyleyerek dile getirmektedir.[18] Bu itibarla Anadolu'da mukim Türk halkının kültürüne ve inançlarına yakından vakıf olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu durumun eserine çok fazla yansıdığını söyleyemeyiz. Anadolu'daki inanışlara ve Anadolu sufilerine eserinde çok fazla yer vermemiştir. Dönemin meşhur sufisi Mevlânâ Celaleddin Rûmî'yi tanımasına ve hakkında bilgi sahibi olmasına rağmen, eserinde ona dair sadece kısa bir açıklama ve bir menkıbe vardır.[19] Ancak İbnu's-Serrâc, bir müddet Anadolu'da yaşayan ve "Vahdet-i Vücûd" felsefesinin en büyük önderi konumunda bulunan Muhyiddin İbn Arabî'yi iyi tanımaktadır. Onun eserlerinin içeriklerine de vakıftır. Zira bu eserlerin içeriğinden bahseden övücü ifadeler kullanmaktadır.[20]

İbnu's-Serrâc Şafii mezhebine mensuptur. Eserinde kendisinden bahsederken verdiği nisbelerden biri de Şafii olduğuna işaret etmektedir.[21] Kendisi dışındaki kaynaklar da ondan bahsederken Şafii mezhebine mensup olduğunu belirtmişlerdir. İbn Hacer onun hakkında bilgi verirken künyesine Şafii olduğuna dair bir ekleme yapmamakta,[22] ancak İbn Râfi' ve İbn Şuhbe gibi müellifler ondan bahsederken Şafii mezhebinden olduğu bilgisini eklemektedir.[23] Çalışmamıza konu eserini istinsah eden müstensihler de[24] onun Şafii mezhebine mensup olduğunu bildirmektedirler.[25]

17 İbn Rafi', *el-Vefeyât*, c. II, s. 39, İbn Hacer, *ed-Durer*, c. IV, s. 67, İbn Kadı Şuhbe, *Tarîh*, c. II, s. 500. Ahmed İbn eş-Şeybân için bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, tah. Ömer Abdusselam Tedmuri, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1999), sene: 681-690, s. 209-210.

18 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 205a.

19 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 283a.

20 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 121b-122a.

21 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 287b. Burada "fakir" sözcüğü ile İbnu's-Serrâc'a işaret edilmekte ve sonra "Muhammed İbnu's-Serrâc el-Kureşî ed-Dımaşkî eş-Şafiî" diyerek fakirin kimliği açıklanmaktadır.

22 İbn Hacer, *ed-Durer*, c. IV, s. 67.

23 İbn Râfi', *el-Vefeyât*, c. II, s. 39; İbn Kadı Şuhbe, *Târîh*, c. II, s. 500.

24 İstinsah, nüshasını, suretini çıkarma, kopyalama. Müstensih, bu kopyalama işin yapanlar –y.n.

25 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 1a, *Tuffâh*, Princeton: Vr. 1a ve146a, 227a, *Tuffâh*, Berlin: Vr. 1a, 124a.

İbnu's-Serrâc'ın eseri tasavvuf üzerine yazıldığı için o, eserinde fıkhi tartışmalara çok girmemektedir. Fıkıh alanına dair atıfları, sema konusunda olduğu gibi, tasavvufla ilgili meselelerde, kendi savlarına destek bulmak için yaptığı bir nevi zorunlu atıflardır. Bu tartışmalarda sadece Şafii mezhebinin görüşlerine atıf yapmamakta, Hanefi, Maliki ve Hanbeli mezheplerinin görüşlerine de değinmektedir.[26] Bu durumu dikkate aldığımızda, kendisinde mezhep taassubu olmadığını söylemek mümkündür. Olaylara sadece kendi mezhebi açısından bakmamakta, ehl-i sünnet çerçevesi üzerinden değerlendirmeye çalışmaktadır. Ancak onda ehl-i sünnet taassubu olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum Şiilere bakışında oldukça net görülmektedir. Eserinde Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in faziletine dair atıflar vardır.[27] Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in faziletini kabul etmekle birlikte, Şiilerin kendi mezhebî var oluşlarını temellendirmek için öne sürdükleri iddiaları şiddetle reddetmekte, onları Rafızi olarak tanımlamakta ve iddiaları sebebiyle onların küfre düştüklerini söylemektedir.[28] Örneğin Moğol hükümdarı Olcaytu hakkında bilgi verirken onun Şiiliğe meylettiğini ifade etmekte ve onun döneminde Rafiziliğin yayıldığını belirterek durumdan rahatsız olduğunu dile getirmektedir.[29] Bütün bunları göz önüne aldığımızda, onun Ehl-i Sünnet kabul edilen mezhepler arasında taassup göstermeyen, ancak Şiiler söz konusu olduğunda şiddetli bir muhalif tavır sergileyen tipik bir Ehl-i Sünnet mensubu fakih olduğunu söylemek gerekecektir.

İbnu's-Serrâc, Rifailik tarikatına mensuptur ve bunu bizzat kendisi eserinde defalarca dile getirmektedir. Tarikata mensubiyeti yüzeysel bir bağlılık olmayıp tarikat büyüklerine ve tarikatına büyük bir sevgi beslemektedir. Rifai şeyhlerinden bahsederken kendisinin onlara gönül bağını ifade etmek için efendim anlamında "seyyidi" tabirini kullanmaktadır.[30] Kendi ifadesine göre bu tarikatın büyük şeyhlerinin elinden birkaç defa tarikat hırkası giymiştir.[31] İlk hırka giyişleri muhtemelen gençlik zamanlarındadır.

26 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 287b-290b, 300b.
27 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 168b-171a.
28 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 171a.
29 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 162a.
30 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 146a-147b.
31 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 145a-147b.

Zira müellifimiz yetişkinlik çağında bu hırkayı tekrar giydiğini belirtmektedir. Son hırka giyişi Ali b. Muhammed er-Rifaî vasıtasıyla olmuştur. İbnu's-Serrâc onunla kısa da olsa görüşme imkânı bulduğunu belirterek, onun Ahmed er-Rifaî'nin makamında oturduğunu söylemekte ve onun eliyle tarikat hırkasını tekrar giydiğini ifade etmektedir. O, bu son hırka giyişi vesilesiyle Ali b. Muhammed er-Rifaî'den almış olduğu Rifai icazetnamesindeki tarikat silsilesine eserinde yer vermektedir. Buna göre, İbnu's-Serrâc'ın da intisap ettiği silsilenin Ahmed er-Rifaî'ye kadar varması şu şekildedir:

Ali b. Muhammed er-Rifaî
Necmeddin Abdurrahim Ahmed b. er-Rifai
Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifaî
Şemseddin Ahmed b. Muhammed er-Rifaî
Necmeddin Ahmed b. Muhammed er-Rifaî
Kutbuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahim er-Rifaî
Şemseddin Muhammed b. Abdurrahim
Muhyiddin İbrahim el-A'zeb b. Ali
Muhezzebbuddevle ve'd-Dîn Abdurrahim
Seyfeddin Ali b. er-Rifaî
Ahmed b. Ebu'l-Hasan er-Rifaî (Ahmed er-Rifaî)[32]

Bu tarikat silsilesine göre İbnu's-Serrâc'ın şeyhi Ali b. Muhammed er-Rifaî, aynı zamanda Anadolu tasavvufunda önemli rol oynamış olan Seyyid Ahmed-i Kûçek er-Rifaî'nin kardeşidir. Zira Harîrîzâde'nin verdiği

32 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 145a-147a. Atâyî, Ali b. Muhammed'er-Rifâî'in kendi hattıyla yazdığını söylediği bir Rifai silsilesi görmüş ve kaydetmiştir. Bu silsile ile İbnu's-Serrâc'ın verdiği silsile arasında çok az farklılık vardır. İbnu's-Serrâc'ın silsilesinde Ali b. Muhammed, Necmeddin Ahmed'den sonra hırkayı giymiş görünürken, Atayî'nin silsilesinde Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî'den sonra hırka giymektedir. Silsile şöyledir: Ali b. Muhammed er-Rifâî - Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî - Şemseddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî - Necmeddin Ahmed b. Muhammed er-Rifâî - Kutbuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahim er-Rifâî - Şemseddin Muhammed Abdurrahim b. er-Rifâî - Muhyiddin İbrahim el-A'zeb b. Ali er-Rifâî - Muhezzebbuddevle ve'd-Dîn Abdurrahim b. er-Rifâî - Seyfeddin Ali er-Rifâî - Ahmed b.Ebu'l-Hasan Ali er-Rifâî. Bkz. Nevîzâde Atâyî, *Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-Hakâyık fî Tekmileti'ş-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), c. II, s. 66.

bir başka silsileden Taceddin Muhammed b. er-Rifaî'nin her ikisinin de babası olduğu anlaşılmaktadır.[33]

İbnu's-Serrâc Rifailik tarikatına mensup olmanın yanında, günümüzde sıklıkla heteredoks olarak tanımlanan, kendisinin ise "muvelleh" olarak isimlendirdiği, alışılmış tasavvuf pratiklerine muhalif unsurlar serdeden sufilerle de yakın ilişki içinde görünmektedir. Muvelleh kelimesi Arapça "veleh" kökünden türetilmiştir. Veleh kelimesi ise, sözlüklerde hüzün, şiddetli vecd, üzüntü, sevinç veya korkudan dolayı aklın gitmesi, hayrete düşmek, çılgına dönmek, kendini kaybetmek gibi anlamlara gelmektedir.[34] Tasavvuf ıstılahları sözlüklerinde ise veleh kavramı sersemlik, şaşkınlık, hayret, aşkın deli divane etmesi gibi anlamlarla karşılanmıştır.[35] Kelimenin tefil babındaki "vellehe" formuna sadece modern Arapça sözlüklerde rastlanmaktadır. Bu sözlüklerde vellehe kelimesi çılgına çevirmek, ne yaptığını bilmez hale düşürmek gibi anlamlarla karşılanmıştır.[36] Bu itibarla, ism-i meful kalıbında

33 Harîrîzâde'nin Rifailerin Fenariyye koluna dair verdiği silsile, İbn Serrac'ın silsilesiyle Şeyh Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî'ye kadar aynıdır. Harîrîzâde'nin silsilesinde bundan sonra oğlu Şeyh Şemseddin Ahmed es-Sağîr (Kûçek) gelerek Rifailiğin Fenariyye kolunu oluşturur. Bkz. Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman Harîrîzâde, *Tibyânu Vesâilu'l-Hakk fî Beyâni Selasi't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi: 431, c. II, Vr. 59a. Aynı silsile el-Ahlâtî tarafından da verilmektedir. Bkz. Kemal b. Ahmed b. Halîfî b. Emîr el-Ahlâtî, *Risâletu Munevviru'l-Ezkâr*, tah. Veysel Kükrek, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul, 1994), s. 18. Rifailik tarikatının Şam merkezli bir diğer kolu Aclâniyye de Seyyid Ahmed-i Kûçek üzerinden oluşmuş görünmektedir. Aclâniyye'nin silsilesi de Şeyh Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî'ye kadar İbnu's-Serrâc'ın silsilesiyle aynı olup buradan sonra farklılaşarak oğlu Şemseddin Ahmed b. Muhammed er-Rif'aî ile devam eder. Bkz. Ebu'l-Huda es-Sayyâdî, *Gunyetu't-Tâlibîn fî İzâhi Tarîki'l-Meşâyihi'l-Ârifîn*, tah. Abdülhakîm b. Selim Abdülbâsıt, (y.y.,1390), s. 124-125. İbnu's-Serrâc'ın silsilesinde akrabalık durumları da belirtilmiş olup Ali b. Muhammed er-Rifâî, hırkayı babasından sonra değil, amcası Necmeddin Abdurrahim Ahmed b. er-Rifâî'den sonra giymiş görünmektedir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 145a-147a.

34 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), c. XIII, s. 561; Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Ârûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye), c. IX, s. 421; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Luğa*, tah. Abdussettar Ahmed Ferrac, (Kahire: Câmiatu Duveli'l-Arabiyye el-Munazzamatu'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulum Ma'hadu'l-Mahtutati'l-Arabiyye, 1968), c. IV, s. 308; E. W. Lane, *Arabic English Lexicon*, (Londra: Williams and Norgate, 1980), V-l-h maddesi; Mustafa b. Şemseddin el-Karahisarî Ahterî, *Ahteri-i Kebîr*, (İstanbul: Sahafiye-i Osmaniye Şirketi, 1310), V-l-h maddesi.

35 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), Veleh Maddesi, s. 519.

36 Bkz. Louis Maluf, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986), V-l-h maddesi, s. 918; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beyrut: Librairie du Liban-Londra: Macdonald & Evants Ltd., 1980), V-l-h maddesi, s. 1098-1099; Arif Erkan, *el-Beyân*, (İstanbul: Yasin Kitabevi, 2006), V-l-h maddesi, s. 1253.

gelen muvelleh kelimesini, aşk veya üzüntüden dolayı kendini kaybetmiş, çılgına dönmüş kişi olarak tanımlamak mümkündür.[37] Kavramın sözlük anlamı muhalif karakterli dervişlerin alışılmamış tavırlarını açıklamak için oldukça elverişli bir zemin hazırlamaktadır.

İbnu's-Serrâc muvelleh sufilerle bizatihi görüşmekte ve onların tasavvufi hal ve eylemlerini savunmaktadır. Onun muvelleh sufilerle ilişkisi küçük yaşlarda başlamıştır ve bu bağlantı ailesinden kaynaklanmaktadır. O, Şam'da yaşayan meşhur muvelleh Yusuf el-Kamînî için "dedemin ve babamın şeyhi" ifadesini kullanmaktadır. İbnu's-Serrâc, dedesi ve babasının Yusuf el-Kamînî ile görüştüğünü ve kendisinin de miras bırakılan bu bereketten çokça istifade ettiğini vurgulamaktadır.

İbnu's-Serrâc'ın muvelleh sufilerle ilişkisinin sadece Yusuf el-Kamînî ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Babası ve dedesi vasıtasıyla başka muvellehlerle de tanışmış ve yakınlık kurmuştur. Bizzat kendisi, çocukluğunda Yusuf el-Kamînî'ye benzer başka muvelleh dervişlerle de mülazemeti olduğunu ifade etmekte ve bu beraberlik neticesinde onlarla birçok hallere vasıl olduğunu söylemektedir.[38]

İbnu's-Serrâc'ın muvelleh dervişlerle ilişkisi yetişkinlik çağında da devam etmiştir. Eserinde zaman zaman onlarla yetişkinlik çağındaki görüşmelerine dair atıflarda bulunmaktadır. Örneğin Behisni'deki görevi sırasında Kalenderi dervişi Muhammed el-Mâristânî ile görüştüğünü dile getirmektedir. İbnu's-Serrâc, "şeyhim" diye hitap ettiği Muhammed el-Mâristânî'nin Behisni yakınlarında on üç gün kaldığını, bu süre içinde onunla sık sık görüştüklerini, onun huzurunda ve katılımıyla birçok büyük olayın cereyan ettiğini ifade etmektedir. Cereyan eden olaylar ifadesi muğlak olsa da muhtemelen bu tabirle yapılan ayinler ve bu ayinler neticesinde ortaya çıkan keşf ve cezbe hali kast edilmektedir. İbnu's-Serrâc'ın bu ayinlere iştirak ettiği konusunda şüphe duyulmasa gerektir. Ayrıca o,

37 Sözlüklerde kavramın "muvelleh" şeklindeki biçimi geçmemektir. Bu tanımlama "vellehe" kelimesinin ifade ettiği anlam göz önüne alınarak verilmiştir. Ayrıca kavramın "muvellih" şeklinde kullanımına da rastlanmaktadır. Bkz. John Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, (Lanham: The Scarecrow Press, 2005), s. 271. Ancak meczub, mecnun gibi hemen hemen aynı anlamdaki kavramların ismi meful kalıbında kullanılmasını esas alarak biz muvelleh şeklinde kullanımın daha doğru olduğunu düşünmekteyiz.

38 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 130a, 145a; *Teşvik*, Vr. 196b-197b.

bu süreç zarfında Muhammed el-Mâristânî ile sürekli fikir alışverişlerinde bulunduğunu ve bundan çokça istifade ettiğini dile getirmektedir.[39]

İbnu's-Serrâc'ın Behisni'de görüştüğü bir diğer muvelleh, künyesinden Haydari bir derviş olduğu anlaşılan Behremşah el-Haydarî'dir. İbnu's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî'nin Sarı Saltuk ve Barak Baba'nın yoldaşı olduğunu ifade etmektedir. Onunla 703(Şaban)/ 1304(Mart-Nisan) tarihinde Behisni'de bir araya gelmişler, kısa bir süre sonra da Şam'da tekrar görüşmüşlerdir. İbnu's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî için dinine çok bağlı ve faziletli tanımlamasında bulunarak hakkındaki güzel hislerini dile getirmektedir.[40] İbnu's-Serrâc, bu şeyhlerle bizzat görüşmüş, hallerine, giyim kuşamlarına vakıf olmuş, ayinlerini görmüş ve fikir alışverişinde bulunmuş biri olarak, çoğu ulemanın tersine onların bu hallerini yadsımamış, bilakis onlar hakkında övücü nitelendirmelerde bulunmuştur.

İbnu's-Serrâc'ın muvelleh sufilere karşı engin hoşgörüsü sadece görüştüğü kişilerle sınırlı değildir. Kitabımızın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere, bizzat tanımadığı ama hakkında bilgi sahibi olduğu birçok muvelleh dervişi de kapsamaktadır. Haklarında daha sonra geniş şekilde bilgi vereceğimiz Sarı Saltuk, Ali el-Harîrî, İbrahim el-Muvelleh gibi sufiler, onun tarafından tezkiye ve tebcil[41] edilmektedir. Bu hoşgörüsünün, hakkında onaylamadığı şeyler duyduğu muvelleh dervişler söz konusu olduğunda bile geçerli olduğu görülmektedir.

İbnu's-Serrâc'ın muvelleh dervişlerle yakın ilişkisini ve onlara gösterdiği engin hoşgörüyü göz önüne aldığımızda, tasavvufi yöneliminin esas itibariyle muvellehlik çizgisinde olduğunu söylemek gerekmektedir.[42] Bu konuda, mensubu olduğu Rifailik tarikatının 7./13. yüzyıldaki genel çizgisine uygun hareket ettiğini düşünmekteyiz.

39 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 182a.
40 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 199b-200a.
41 Temize çıkarma ve ululama –y.n.
42 Konevî de aynı şekilde düşünmekte ve İbnu's-Serrâc'ı Kalenderileri savunmasından dolayı, Kalenderi zihniyetli bir derviş olarak kabul etmektedir. Bkz. el-Konevî, *es-Sûfiyyetu'l-Kalenderiyyetu*, s. 208.

İbnu's-Serrâc çok sayıda eser kaleme almıştır.[43] Ancak günümüze kadar gelen tek kitabı *"Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb"* isimli çalışmasıdır. O, bu eserine 703/1303 yılında başladığını ve 715/1315 yılında bitirdiğini dile getirmektedir.[44]

İbnu's-Serrâc, eserini dört bölüm olarak kaleme almıştır. Kitabın üç bölümü bir ciltte, tasavvufa mensup kişiler ve onların kerametleri hakkındaki bilgileri derlediği *"Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-Arbâh"* adını verdiği bölüm ayrı bir ciltedir. Bu durum eserin nüshalarının farklı farklı yerlerde olmasına yol açmıştır. Eserin üç cildini içine alan *"Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb"* isimli ana bölümünün tek nüshası vardır. Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa Bölümü, 272 numarada kayıtlıdır. Nüsha her sayfası nesih hattıyla yazılmış 19 satırdan oluşan 324 varaktan müteşekkildir. Nüshada istinsah kaydı bulunmamaktadır. Ayrıca sayfa kenarlarında müsvedde olduğunu düşündürecek çok sayıda notlar bulunmaktadır. Bunları göz önüne alarak, bu nüshanın müellif nüshası olmasının yüksek ihtimal olduğunu söylemek gerekecektir.[45]

Ayrı bir cilt halinde olan *"Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-Arbâh"* kısmının ise iki nüshası vardır. Birinci nüsha ABD'de, Princeton Üniversitesi Kütüphanesinde Robert Garret Bölümü, 1127 numarada kayıtlıdır. Nüsha 226 varaktan oluşmaktadır. Her sayfasında nesih hattıyla yazılmış 15 satır bulunmaktadır. Nüsha müellif hattı değildir. Müstensihi Ahmed Şihabüddin b. Muhammed Bedrüddin el-Hulî'dir. 23 Haziran 1589 tarihinde istinsah edilmiştir. Nüsha son derece iyi korunmuş olup gayet okunaklı bir hat ile kaleme alınmıştır. Diğer nüsha ise Berlin Staatsbibliothek W. Ahlwardt Bölümü, 8794 numarada kayıtlıdır. Nüsha 124 varaktan oluşmaktadır. Her

43 İbnu's-Serrâc'ın günümüze kadar ulaşmayan en az 11 eseri vardır. Biz bu eserlerin çoğundan *Teşvîk*'te yaptığı atıflar vasıtasıyla haberdar olmaktayız. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 33b, 34a-35a, 38b, 39a, 206, 287b. Onun eserlerine şu kaynaklarda da atıf yapılmıştır. Bkz. İbn Râfi', *el-Vefeyât*, c. II, s. 39; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, c. II, s. 144; *İzâh el- Meknûn*, c. I, s. 615.

44 Bkz. *Teşvîk*, Vr. 26a, 80a, 123b, 130b; *Tuffâh*, Berlin: Vr. 110a, Princeton: Vr. 199a-199b.

45 Mikail Bayram'ın dikkat çektiği bu hususa biz de isabetli bir tahmin olarak iştirak ediyoruz. Bkz. Bayram, "Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak," s. 208.

sayfasında nesih hattıyla yazılmış 21 satır bulunmaktadır. Bu nüsha da gayet iyi korunmuştur ve okunaklı bir yazıyla kaleme alınmıştır. Son varakta müstensihinin Mustafa b. Muhammed el-Halebî olduğu, 7 Ramazan 1267/6 Temmuz 1851 tarihinde istinsah edildiği kaydedilmektedir.

Her iki nüshada da aynı yerlerde büyük boyutlarda metin düşmeleri görülmektedir.[46] Bu metin düşmelerinin sadece tek nüshada görüldüğü durumlar da vardır.[47] Ancak nüshalar arasında farklılıkların çoğunlukla büyük boyutlarda olmadığını söylemek gerekecektir. Bunların bazen bir harf düşmesi, bazen bir fiilin veya kelimenin düşmesi, bazen aynı anlama gelen farklı fiillerin kullanılması, bazen de cümle düşmesi gibi, değişiklikler olduğu anlaşılmaktadır.[48] Bu farklılıklar bozulmalara yol açsa da büyük çapta anlam değişikliklerine yol açmayan istinsah hatalarıdır.

Eser dört bölümden müteşekkildir. 1. Bölüm *"Nûru'l-Hâdî"* başlığını taşımakta olup başlangıçtan itibaren 153. varaka kadarki kısımda yer almaktadır. Bölümün hemen başında eserin yazılış amacı ve metodu açıklanmaktadır.[49] Verdiği bilgilerden eserini yazma amacının evliyanın kerametlerine yönelik inkâr ve muhalefet unsurlarına cevap vermek olduğu anlaşılmaktadır. Bölüm bu anlamda evliya ve keramet olgusunu İslam kültürü içinde temellendirmeyi amaçlamaktadır.

46 Berlin nüshası zikredilmeyen bu menkıbeler için boşluk bırakmaktadır. Princeton nüshası ise boşluk bırakmadan devam etmektedir. Biz Berlin nüshasının bıraktığı boşluklardan metin düşmesinin hangi boyutlarda olduğunu tespit edebilmekteyiz. Her iki nüshada da 169. menkıbeden sonra 174. menkıbeye geçilmektedir. Burada her iki nüshada da yaklaşık bir varaklık metin yoktur. Bkz. Berlin: Vr. 50b-51a, Princeton: Vr. 92a. Benzer bir durum 184. menkıbenin içinde de görülmektedir. Bu menkıbenin içinde bir varaklık bir metin düşmesi her iki nüshada da vardır. Bkz. Berlin: Vr. 56a-56b; Princeton: Vr. 101a. Yine 240. menkıbeden sonra beş menkıbe her iki nüshada da zikredilmemiş olup 245. menkıbeye geçilmektedir. Metinden düşen kısım yaklaşık bir buçuk sayfa kadardır. Bkz. Berlin: Vr. 77b-78a; Princeton: Vr. 139a.

47 Örneğin 12. menkıbe Berlin nüshasında mevcutken Princeton nüshasında yoktur. Bkz. Berlin: Vr. 7a-7b; Princeton: Vr. 8b.

48 Örnek için krş. Berlin: Vr. 3b, Princeton: Vr. 3b; Berlin: Vr. 5a, Princeton: Vr. 5b; Berlin: Vr. 6a, Princeton: Vr. 7b; Berlin: Vr. 6a, Princeton: Vr. 8b; Berlin: Vr. 24a, Princeton: Vr. 41b; Berlin: Vr. 33a, Princeton: Vr. 58b; Berlin: Vr. 103b, Princeton: Vr. 186a; Berlin: Vr. 105a, Princeton: Vr. 190b; Berlin: Vr. 105b, Princeton: Vr. 191b; Berlin: Vr. 106b-107a, Princeton: Vr. 193a-194b; Berlin: Vr. 114b, Princeton: Vr. 198b; Berlin: Vr. 112b, Princeton: Vr. 205b; Berlin: Vr. 114a, Princeton: Vr. 208b; Berlin: Vr. 116a, Princeton: Vr. 211b.

49 Bkz. *Teşvîk*, Vr. 2a-2b.

Eserin 2. Bölümü *"es-Sirâcu'l-Vehhâc"* ismini taşımaktadır. Bu bölüm 153. varaktan başlamakta, 316. varakta sona ermektedir. Bu bölümde İslam tarihindeki dini-siyasi olaylar, tasavvuf mensubu kişiler merkezinde değerlendirilmektedir. İbnu's-Serrâc, tarihi süreç içinde vuku bulan siyasi gelişmeleri Sünni bir medrese alimi bakış açısıyla ele almaktadır. O, özellikle Şii-Rafızi zümrelere karşı takındığı sert tavırla tam anlamıyla Sünni bir fakih konumunda bulunmaktadır.

Eserin 3. Bölümü *"Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-Arbâh"* ismini taşımaktadır. Bölüm hacminden dolayı olsa gerek, ana eserden ayrılarak ayrı bir cilt halinde yazılmıştır. Bu bölümde tasavvufi şahsiyetlerin kimlikleri ve onların kerametleri hakkında bilgiler vermeyi amaçlamakta olup geneli itibariyle derleme bir menakıb-name hüviyetindedir. Tasavvufi şahsiyetler yaşadıkları zaman dilimlerine göre, "Mutekaddimûn," "Mutevassitûn" ve "Muteahhirûn" başlıkları altında sistematik bir sırayla verilmiştir. Mutekaddimûn başlığı ilk zamanlarda yaşamış meşhur tasavvufi şahsiyetleri ve onların menkıbelerini konu almaktadır. Bölüm Zünnûn el-Mısrî ile başlamakta Ebu'l-Vefâ ile sona ermektedir. Bu bölümde yer alan mutasavvıflar hakkında verdiği bilgilerin benzerlerini başka kaynaklarda da bulmak mümkündür. Doğal olarak, buradaki malumatlar tarihsel açıdan çok fazla özgünlük taşımamaktadır. Mutevassitûn adını verdiği bölüm Abdülkadir el-Geylânî ile başlamakta Ahmed er-Rifaî ile sona ermektedir. Bu bölümün özellikle sonlarına doğru 7/13. yüzyılda yaşamış tasavvufi şahsiyetler hakkında oldukça önemli bilgiler vermiştir. Muteahhirûn başlığını verdiği son bölüm ise kendi zamanına yakın tarihlerde yaşamış mutasavvıflar hakkındadır. Bu bilgilerin çoğu, başka kaynaklarda olmayan, sözlü kültürden derlenmiş malumatlardır. Bu açıdan hem yaşadığı devrin bakış açısını dolaysız olarak yansıtan hem de bu dönemin tasavvufi şahsiyetleri hakkında ilk elden bilgiler veren bu bölüm, İbnu's-Serrâc'ın eserinin en özgün kısmı olmaktadır. Bölüm Rifai Şeyhi Şemseddin el-Musta'cel ile başlamakta, yine Rifai şeyhi Taceddin b. er-Rifaî ile sona ermektedir.

Eserin 4. Bölümü *"Semeratu'l-Âdâb min Şecerati'l-Âdâb"* ismini taşımaktadır. Bölüm 316. varakta başlamakta, 323. varakta sona ermektedir.

Bölüm çok kısa olup içinde müellife ait olanların da bulunduğu seçilmiş şiirlerden oluşmaktadır.

Eser, bölümlerinin içeriğinden de anlaşılacağı üzere, tasavvuf tarihi için önemli bir kaynaktır. Özellikle 7./13. yüzyılda yaşamış Kalenderi, Haydari, Rifai ve Vefai dervişleri için ilk elden kaynak durumundadır. Bu dervişlerden bahsederken onlara dair çok sayıda keramet nakletmektedir. Bu kerametlerin, devrin sosyokültürel yapısını aydınlatma hususunda, son derece önemli noktalara işaret ettiği muhakkaktır. Zira kerametlerin oluştukları çevrelerin inanışlarını, kültürel simgelerini, yaşam tarzlarını, düşünce biçimlerini yansıtan bilgi kaynakları oldukları bilinen bir gerçektir.[50] Bu açıdan İbnu's-Serrâc'ın eserinin oldukça zengin malzeme içerdiğini söylemek mümkündür.[51]

İbnu's-Serrâc, eserini tasavvuf erbabını savunmak amacıyla kaleme almıştır. O, bu amaçla tasavvufa yöneltilen eleştirileri boşa çıkarmak için

50 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıb-nâmeler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997).

51 İbnu's-Serrâc'ın eseri, önemine rağmen araştırmacıların yeterli ilgisine mazhar olamamıştır. Ancak yine de eserden istifade edenler bulunmaktadır. 13./19. yüzyılın başlarında vefat eden ünlü Rifai Şeyhi Ebu'l-Huda es-Sayyâdî, İbnu's-Serrâc'ın eserinden ilk faydalananlardan biridir. O, bazı Rifai şeyhlerinin hayat hikâyelerini ve kerametlerini tezimize konu olan eserden faydalanarak tespit etmiştir. Bkz. *Hızânetu'l-İmdâd fî Ahbâri'l-Gavsi'l-Kebiri's-Seccâd*, (Kahire: Matbaatu'l-Vaiz, 1908). Yine 14./20. yüzyılın ilk yarısında vefat eden Yusuf b. İsmail en-Nebhânî eserden ilk faydalananlardan biridir. O, tasavvufî şahsiyetlerin kerametlerini derlemeyi amaçladığı *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ* isimli kitabında İbnu's-Serrâc'ın eserinden oldukça geniş alıntılarda bulunmuştur. Ancak onun amacı mutasavvıfların kerametlerini derlemek olduğu için, İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgileri hiçbir katkı ve değerlendirme yapmadan oldukları gibi eserine almıştır. Bkz. Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, tah. İbrahim Atve İvaz, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003), c. I-II. Modern araştırmacılardan eseri ilk kullananlardan biri Machiel Kiel'dir. Onun esere ilgisi, Sarı Saltuk hakkında yaptığı araştırmalarla sınırlı olmuştur. Sarı Saltuk hakkında yazdığı makalesinde eserden oldukça geniş alıntılar yapmış ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak o, çalışmasında eserin 3. Bölümü olan *"Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-Arbâh"* kısmından faydalanmış, diğer bölümlerde bulunan Sarı Saltuk hakkındaki bilgileri değerlendirmemiştir. Bkz. Machiel Kiel, "Sarı Saltuk: Pioner des Islama auf dem Balkan im 13. Jahrhundert," *Aleviler/Alewiten*, haz. İsmail Engin, (Hamburg: Deutsches Orient Institut, 2000), c. I, s. 253-303. Eserden istifade edenlerden biri de Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî'dir. O, Kalenderiler hakkında yazdığı kitabında, İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği Kalenderi şeyhleriyle ilgili bilgileri kullanmıştır. Oldukça titiz bir çalışma olmasına rağmen temelde Kalenderilerin sapkın anlayışlarını gözler önüne sermek gibi bir amacı hedeflemiş olması, eserin bilimselliğini zedeleyen bir husus olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgilerin tarihsel koşullarla olan ilişkisi bütünüyle göz ardı edilmiştir. Bkz. *es-Sûfiyyetu'l-Kalenderiyyetu*. Türk akademi camiasında İbnu's-Serrâc'ın eserini ilk olarak Mikail Bayram incelemiştir. O, eser hakkında yazdığı tafsilatlı bir makale ile eseri ilim çevrelerine tanıtmıştır. Bkz. "Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak."

de kerametleri kullanmaktadır. Kerametler onun eserinde bir propaganda aracı görevi üstlenmektedir. Bu husus, tasavvuf kültüründe, kerametlerin işlevlerini gösterme açısından önemlidir.

İbnu's-Serrâc'ın eserinde en çok göze çarpan husus, müellifin tasavvufa yönelttikleri eleştiriler sebebiyle medrese mensuplarına, özellikle fukaha sınıfına karşı takındığı sert tavırdır. O kendisinin de mensubu bulunduğu fukaha sınıfını çok ağır ithamlarla yaftalamaktadır. Tasavvuf karşıtı fukahaya dair kullandığı sıfatlar bu karşıtlığın boyutlarını göstermektedir. Onları birçok yerde rezil ve kötü inançlı,[52] sapkın,[53] adi ve alçak mizaçlı,[54] cahil, gafil ve şer ehli,[55] şeytani amaçlar peşinde koşan, haset ve habis[56] cahiliye geleneği üzerinde giden,[57] müfteri,[58] Allah'ın gözlerini kör ettiği kalpsiz ve kibirli varlıklar[59]gibi sıfatlarla vasıflandırmaktadır. Onları tasavvufa düşmanlıkları sebebiyle zahir veya kabuk uleması,[60] hatta bazen ulema kavramını bile çok görerek ulema düşmanları[61] olarak yaftalamaktadır. Ona göre, evliyaya kötü gözle bakan halktan veya ulema sınıfından insanlar, bu hallerinden dolayı hayvanlardan bile daha alt derecededir ve muhalefetlerinden dolayı hayvanlar onlardan daha hayırlı kabul edilmelidir.[62] O, böyle bir bakış açısına sahip olmasının bir sonucu olarak, insanları tasavvuf karşıtlarından yalıtmaya çalışmaktadır. Eserini okuyanlara tasavvuf karşıtlarına kanmamalarını, onlarla karşılaşmaktan, konuşmaktan, tartışmaktan, cevap vermekten, yakınlık kurmaktan uzak durmalarını tavsiye eder. Zira onlar, batıl olanı yaymaya çalışan cahil kişilerdir.[63] Onların şer ve belalarından insanları koruması için sık sık Allah'a dua eder. Bazen öfkesi evliya düşmanı fukahanın ölmesini

52 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 22a.
53 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 150b.
54 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 20b.
55 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 42b, 47a.
56 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 190a.
57 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 149b.
58 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 45a, 47a, 165a.
59 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 53b.
60 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 45a, 202a-202b, 127a.
61 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 189a.
62 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 119b.
63 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 34a ve 5b.

dileyecek ve onların Allah tarafından yeryüzünden silinmesini isteyecek boyutlara kadar varır.[64]

İbnu's-Serrâc'ın yönelttiği eleştirilerde esas hedef, genel anlamda evliya ve kerametlere inanmayan herkestir. Ancak o, bu eleştirileri yönelten esas kitle olan fukaha sınıfını merkeze alarak saldırılarda bulunmaktadır. Fukaha sınıfına saldırırken bazen genel ifadeleri bırakarak, "fukahadan biri" gibi tekil ifadeler kullanmaktadır. O, tekil olarak fukaha sınıfına eleştiri yönelttiği zamanlarda, net bir ifade kullanmayıp muğlaklığı tercih ettiğinden kimi kastettiği açıkça anlaşılmamaktadır. Ancak birtakım karineler neticesinde biz bu kişinin İbn Teymiyye olduğunu düşünmekteyiz. Hatta eserin bütününde "fukaha sınıfı" şeklinde genel ifadelerle yapılan eleştiriler temelde İbn Teymiyye'ye yönelmiş olmalıdır. İbnu's-Serrâc'ın eleştirilerinin merkezinde İbn Teymiyye olduğunu düşünmemizin en önemli nedenlerinden biri, İbn Teymiyye'nin genelde Şam'da yaşamış olması ve bu bölgede tasavvufa, özellikle Kalenderi, Haydari ve Rifai dervişlerine karşı yapılan muhalefetin en etkin kişisi olarak bilinmesidir. Yaşadığı dönemde hiç kimsenin tasavvufa yaptığı muhalefet onunki kadar etkili olmamıştır. Bu, belli kesimler nezdinde ona ün kazandırdığı gibi, belli kesimlerin de düşmanlığına neden olmuştur. İbn Teymiyye'nin eleştirileri, sadece yaşadığı çağda şahit olduğu sufilerin inanç ve pratiklerine yönelik değildir. O, muhtemelen kendi yaşadığı zaman diliminde şahit olduğu ve eleştirdiği sufi eylemlerinin kökeni olduğunu düşünerek, Bayezid Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi kendisinden önce yaşamış sufilere de şiddetle saldırmış ve onları zındıklıkla suçlamıştır.[65] İbn Teymiyye yaptığı bu eleştiriler nedeniyle bir tasavvuf karşıtı olarak algılanmıştır. Ancak fikirlerine dikkatle bakıldığında, onun aslında tasavvufa bütünüyle karşı olmadığı görülecektir. Zira tasavvufa mensup kişilere yaptığı eleştirilerin benzerlerini felsefecilere, kelamcılara, hatta fukahaya da yapmıştır.[66] O, en genel anlamıyla dine uymadığını düşündüğü her türlü

64 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 53b, 133b-134a, 211b.

65 Yahya Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâj," *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shihadeh, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), s. 124-129.

66 İbn Teymiyye'nin tasavvuf dışındaki alanlarda yapmış olduğu eleştiriler ve sahip olduğu farklı fikirler de tasavvufa yönelttiği eleştiriler kadar tepki çekiyor ve kendisine reddiyeler yazılıyordu. Onun

fikir ve uygulamaya karşıdır. Bu yüzden tasavvufa yönelen eleştirileri dönemin sufilerinde görünen aşırı uygulamalara yöneliktir ve bir düşmanlıktan kaynaklanmamaktadır. Hatta kendisinin de bir sufi olduğuna dair iddialar vardır. George Makdisi'nin yayınladığı bir tarikat silsilesine göre, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye, Abdülkadir el-Geylânî'nin tarikatına mensup birer sufidirler.[67] Onun tasavvufa düşman olmadığı yazdığı risale ve fetvalarına bakıldığında da görünecektir. O, tasavvufu ve evliyaları kategorik olarak reddetmemiş, birçok tasavvuf mensubu hakkında olumlu hislerini dile getirmekten çekinmemiştir.[68]

Dönemin dini hayatında son derece etkili bir rol oynaması sebebiyle, İbnu's-Serrâc'ın eleştirilerinin merkezinde tasavvufa muhalefetin bu sembol isminin olduğunu düşünmek gayet makul görünmektedir. İbnu's-Serrâc'ın eleştirileri yönelten kişiler hakkında vurguladığı bazı ifadeler bu kanımızı destekler niteliktedir. Rifailere ait kerametlerden bahsederken söylediği "Bazı meşhur olmuş zamanımız fukahası bunlara simya veya şeytanın fiili diyor"[69] ifadesi buna iyi bir örnektir. Yine bir kerameti zikrettikten sonra, keramet karşıtlarının bir türlü tatmin olmadıklarını, hep daha fazlasını istediklerini, istekleri yerine gelince de bu simya ilmidir dediklerini ifade etmekte ve "Zamanımızda çok meşhur olmuş, halk nezdinde çok itibar kazanmış biri bunları şeytanın fiilleri olarak adlandırıyor" demektedir.[70] İbnu's-Serrâc bu tekil atıfların merkezindeki meşhur kişiyi tanımlarken onun evliya inancı konusunda insanların zihinlerinde büyük tahribat yaptığını ve birçok insanı saptırdığını söylemektedir.[71] Rifailerin ve diğer tarikat mensuplarının kerametlerine simya ve şeytanın fiili eleştirisini

tasavvuf alanı dışındaki reddedilen görüşleri için bkz. Takiyyuddin Ali b. Abdilkâfî es-Subkî, *erResâilu's-Subkiyye fi'r-Reddi alâ İbn Teymiyye ve Tilmizihî İbn Kayyım el-Cevziye*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983).

67 George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din-Hukuk-Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s. 170. Hikmet Yaman, Makdisi'nin İbn Teymiyye'nin Kadiri tarikatına mensup olduğu fikrine ihtiyatla yaklaşsa da temelde İbn Teymiyye'nin tasavvufa düşman olmadığı fikrini kabul etmektedir. Bkz. Hikmet Yaman, "Hanbalite Criticism of Sufism: Ibn Taymiyya (d. 795/1328), a Hanbalite Ascetic (Zâhid)," *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 43, (Erzurum, 2010), s. 46-49.

68 Bkz. Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine, 2004), c. XI, s. 18, 42, 103.

69 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 46a.

70 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 45b-46b.

71 Bu tekil atıflar için bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*. Vr. 33a, 34a, 107b, 121a.

dile getiren başkaları da olmakla birlikte, bunların en meşhuru İbn Teymiyye'dir. Ayrıca onun bu meşhur kişinin toplum nezdinde tasavvuf karşıtlığının yerleşmesinde çok etkili olduğunu belirtmesi, İbn Teymiyye'ye işaret eden bir atıf olarak algılanmalıdır. Zira İbnu's-Serrâc'ın yaşadığı zaman diliminde böyle bir etki yaptığı vurgulanan şahıs ancak o olabilir. İbnu's-Serrâc'ın eserindeki diğer atıflarda, eleştirilerinin merkezinde İbn Teymiyye olduğu daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Rifailerin saray erkânı huzurunda hesaba çekildiği olaya atıf yapan İbnu's-Serrâc, orada birinin, Rifaîlerin klasik ateş gösterilerini yapmak istemeleri üzerine, onlardan ateşe yıkanıp girmelerini istediğini, gösterinin onun söylediği şekilde yapıldığını ve Rifailerin hiçbir ilaç sürmediğinin anlaşıldığını belirtmektedir.[72] İbnu's-Serrâc'ın bahsettiği bu kişinin İbn Teymiyye olduğunu, hem tarih kaynakları hem de İbn Teymiyye'nin bizzat kendisi açıkça ifade etmektedir. İbn Teymiyye'nin Rifailerden yıkandıktan sonra ateşe girmelerini istemesi, onların bu ayinlerden önce vücutlarına ateş karşısında acıyı hissetmemeleri için özel bir karışım sürdüğü inancından kaynaklanıyordu.[73] İbnu's-Serrâc olayın devamını anlatırken, aynı kişinin, "Rifailer sema sırasında vecde geldiklerinde onların üzerine şeytanlar iniyor" dediğini belirtir ki, İbnu's-Serrâc'ın dile getirdiği bu iddia, aynı ifadelerle, İbn Teymiyye'nin fetvaları arasında sıklıkla yer almaktadır.[74]

İbnu's-Serrâc'ın eleştirilerinde İbn Teymiyye'yi merkeze aldığına dair inancımızın bir diğer nedeni, İbnu's-Serrâc'ın İbn Teymiyye'yi yakından tanıyor oluşudur. Bu yakından tanıma sebebiyle aralarında başlangıçtan itibaren karşılıklı bir gerilim söz konusu olmuştur. İbnu's-Serrâc Şam'da İbn Teymiyye daha gençken ona çokça nasihat ettiğini söyleyerek önceki sohbetlerinde onun evliyayı inkâr etmediğini vurgulamaktadır.[75] Bu ifadeleri

72 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 134b.

73 Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), c. IX, s. 281-282; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân fî Târîhi Ehli'z-Zamân*, tah. Muhammed Emin, (Kahire, 1987), c. IV, s. 406-407; Ebû Muhammed Alemuddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî, *Târih*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Murad: 2951-2, Vr. 96a-96b. İbn Teymiyye, Rifailerle yapılan bu görüşme sebebiyle kaleme aldığı risalede bu teklifi kendisinin getirdiğini açıkça dile getirmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 459-460.

74 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 135a. Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 286.

75 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 199a-200a.

dikkate aldığımızda, onunla Şam'daki ikameti süresince sıkça görüşüp tartıştıklarını kabul etmek gerekecektir.

İbnu's-Serrâc, ilim konusunda İbn Teymiyye'nin yetkinliğini kabul etmekte ve bu açıdan onu övmektedir. Ancak onun evliyaya karşı tutumunda ilmi yetkinliğinin tam tersi bir konumda olduğunu ifade etmektedir. İbnu's-Serrâc, onun kendi saflarında olması durumunda büyük manevi ilerlemeler kaydedeceğini ve mutluluklara ulaşacağını, ama bunu yapmadığını ve nefsini büyük gördüğünü, evvel ve ahirini boşa çıkardığını söylemektedir.

İbnu's-Serrâc, Şam dışında ikamet ettiğinde bile İbn Teymiyye'ye karşı mücadeleye devam etmiş ve faaliyetlerine kayıtsız kalmamıştır. Bu mücadelesi, bizzat İbn Teymiyye'ye tasavvufa karşı tavrını değiştirmesini tavsiye eden risaleler gönderme yoluyla olmuştur. O, kendi ifadelerine göre, kuzey bölgelerinden İbn Teymiyye'ye sayılamayacak kadar çok sayıda risale yazıp göndermiş, bu risalelerde ona fayda vermeyecek konulardan uzak durup fayda sağlayıcı konulara yönelmesi gerektiği tavsiyesinde bulunmuştur.[76] İbnu's-Serrâc, "kuzey bölgelerinden" ifadesiyle muhtemelen Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde görev yaptığı zamanları kastetmektedir.

İbnu's-Serrâc'ın bir başka yerde, "zamanımızda tasavvuf hakkında olumsuz sözler sarfedip eserler yazan eden kişi" şeklinde muğlak bir ifadeyle tanımladığı kişi yine İbn Teymiyye olmalıdır. Zira o, bu kişinin söylediklerine yakinen vakıf olduğunu ve onun büyük zararlara yol açtığını bildirmekte; onunla Şam'da birçok kereler bir araya gelip sohbet ettiklerini belirtmektedir.[77] İbnu's-Serrâc ve İbn Teymiyye'nin sık sık görüştüklerine dair yukarıda verdiğimiz bilgileri göz önünde bulundurursak, burada kastedilenin de İbn Teymiyye olduğu hususunda şüphe kalmayacaktır.

76 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 199b-200a. İbnu's-Serrâc'ın İbn Teymiyye'ye yazdığı risalelerin içeriğine vakıf değiliz. Ancak İbn Teymiyye'nin Rifailere yönelik münazaraları muhtemelen İbnu's-Serrâc'ın risalelerde yazdığı hususlara cevap verme amacını da taşımaktadır. Dolayısıyla İbnu's-Serrâc'ın bu risalelerde serdettiği mülahazaların İbn Teymiyye'nin Rifailere dair görüşlerinin şekillenmesinde önemli rol oynadığını düşünmek gerekecektir. İbn Teymiyye'nin Rifailere dair görüşlerini bu açıdan da değerlendirmek gerekir. Bu görüşler için bkz. Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Munâzara mea Tâifeti'r-Rifâiyye*, yay. Abdurrahman ed-Dımaşki, (Kahire, 1989).

77 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 133a.

Tarihsel Arka Plan: 7./13. Yüzyılda Şam ve Anadolu Dolayları

Şam ve Anadolu dolayları coğrafi olarak Ön Asya veya diğer ismiyle Yakındoğu sınırları içindedir. Bölge Suriye ve Anadolu dışında, İran, Filistin ve Arabistan'ı da içine alan oldukça geniş sınırları içermektedir. Bunun yanında, coğrafi olarak Afrika kıtasında yer almasına rağmen, kültür münasebetleri sebebiyle, Mısır da Ön Asya içinde sayılmaktadır.[78]

Ön Asya, tarihsel süreç içinde, dünyanın en yoğun kavim hareketlerine ve buna bağlı olarak çok çeşitli medeniyetlerin kuruluşuna sahne olmuştur. Milattan önceki zamanlara kadar dayanan siyasi hareketlilikler neticesinde, bölgede Akadlar, Sümerler, Babiller, Hititler, Asurlar, Persler tarafından farklı devlet yapıları oluşturulmuştur. Bölgeye Perslerden sonra Roma ve Bizans imparatorlukları hâkim olmuştur ve bu tarihsel süreç göz önüne alındığında, burası tam anlamıyla bir medeniyetler beşiğidir.[79] Ancak çok farklı medeniyetlerin var olması kültürel bir karmaşaya yol açmamıştır. Ön Asya coğrafyasının genelinde bir kültür birliği veya yakınlığı söz konusudur. Bunun en önemli nedeni, Ön Asya'da hâkim unsurların genellikle bütün bölgeyi kapsayacak büyük siyasi güçler olarak ortaya çıkmalarıdır. Güçlü siyasi iktidarlar, hâkim oldukları bölge içindeki farklı kültürlerin etkileşime girmesine ve doğal olarak yakınlaşmasına neden olmuştur.[80]

Bölge, monoteizmin anavatanı durumundadır. Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet ilk olarak bu topraklarda doğmuş ve gelişmiştir. İslamiyetin doğuşu ve yayılmaya başlamasıyla, aşamalı olarak bölgedeki bütün devletler ve medeniyetler yerini Müslümanların kurdukları devletlere ve İslam medeniyetine bırakmıştır.[81]

Bölge, 7./13. yüzyıl boyunca siyasi olarak bu topraklara hâkim olmaya çalışan ve bu hâkimiyet mücadelesi sürecinde coğrafyanın siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyolojik yapılarında değişime yol açan farklı ikti-

78 Sargon Erdem, "Asya," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), c. III, s. 514; Afet İnan, *Eski Mısır Tarihi*, (Ankara: TTK Yayınları, 1987), s. 2.

79 Bölge medeniyetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Arif Müfid Mansel, *Eski Doğu ve Ege Tarihinin Ana Hatları*, (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1945).

80 Erdem, "Asya," s. 514.

81 Erdem, "Asya," s. 514. Bölgenin İslamlaşma süreci için bkz. Abdülkerim Özaydın, "Asya," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), c. III, s. 518-526.

dar ve güç gruplarının faaliyetlerine sahne olmuştur. Yüzyılın başlarında Suriye'de Selahaddin Eyyubi'nin varisleri olan Eyyubiler hüküm sürmektedir. Selahaddin, esas itibariyle Zengîler hanedanına bağlı bir komutandı. Onun tarih sahnesinde önemli bir figür olarak görünmesi, Mısır'daki Şii-Fatimi yönetimine karşı seferler düzenlemesi ve bu sürecin sonunda Fatimi rejimini yıkarak, Mısır'da Abbasi halifesi adına hutbe okutmayı sağlamasıyla olmuştur.[82] Bu başarısı onun Sünni halk ve devlet erkânı nezdinde muteber ve etkili bir konum elde etmesine yol açmıştır. Ancak Selahaddin Eyyubi, Nureddin Zengî vefat edene kadar ona bağlı bir komutan olarak faaliyetlerine devam etmiştir. Nureddin Zengî'nin ölümü akabinde, yerine oğlu es-Salih İsmail geçmiştir. Selahaddin Eyyubi, ilk zamanlarda bu değişimi onaylamış ve hükümdarlığı ele geçirmek gibi bir çaba içine girmemiştir. Ancak es-Salih'in yanındaki bazı devlet adamları, onun çocuk yaşta olmasını öne sürerek, yönetimi konusunda ihtilafa düşmüştür. Zengî yöneticileri, muhtemelen es-Salih'in tecrübesinin savaş halindeki bir devleti yönetmeye yetmeyeceğini düşünmüşlerdir. Bu düşünce ile olsa gerek, tecrübeli bir devlet adamı olan Selahaddin Eyyubi'ye Şam'a gelmesi için davet göndermişlerdir. Selahaddin, bu davet üzerine bölgeye gitmiş, kısa sürede bölgenin önemli şehirlerini ele geçirmiş ve kendi adına hutbe okutarak bağımsızlığını ilan etmiştir.[83]

Eyyubilerin hâkimiyetleri süresince bölgede tam anlamıyla siyasi birlik sağlanamamıştır. Hanedanın kurucusu Selahaddin Eyyubi, kendisine isyan edilmeyen ve bütün Eyyubi hanedanı tarafından desteklenen tek hükümdardır. Ona verilen destek, hanedanın kurucusu sıfatını taşıması sebebiyledir. Ayrıca karizmatik bir şahsiyete sahip oluşu, ismi üzerinde herkesin ittifak etmesini sağlayan bir diğer husustur. Selahaddin Eyyubi, ismi etrafında oluşan karizmayı, büyük oranda cihat fikrini sürekli

82 Hannes Möhring, *Selahaddin Eyyubi*, çev. Ayşe Dağlı, (İstanbul: Kitap Yayınları, 2008), s. 29-41.
83 Ebu'l-Mehasin Bahauddin Yusuf b. Rafi' b. Temim İbnu'ş-Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinu'l-Yusûfiyye = Sîretu Selahuddin*, tah. Cemaleddin Şeyyâl, (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1994), s. 92-93; İmaduddin el-Meliku'l-Mueyyed İsmail b. Ali Ebu'l-Fida, *Târîhu Ebul'l-Fida (el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer)*, tah. Mahmud Deyyûb, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), c. II, s. 134-137; Möhring, *Selahaddin*, s. 51-52; Ebu'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn (en-Nûriyye ve's-Salâhiyye)*, tah. İbrâhim ez-Zeybek, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle; 1997), c. II, s. 323-345.

canlı tutmasına ve Haçlılara karşı kazanmış olduğu zaferlere borçludur. Kendisinden sonra yerine geçen varisleri hiçbir zaman onun sahip olduğu karizmaya ve doğal olarak siyasi desteğe ulaşamamıştır. Bundan dolayı Selahaddin Eyyubi'den sonra sürekli isyanlar vuku bulmuş ve devlet karışıklıklar içinde yaşamıştır. Bu durum, son Eyyubi hükümdarı Turan Şah'ın muhalifleri tarafından 648/1250 tarihinde öldürülmesi üzerine Eyyubi hanedanının son bulup Memluklar döneminin başlamasına kadar devam etmiştir.[84]

Eyyubiler iç karışıklıklar neticesinde 648/1250 yılından itibaren bölgede hâkimiyeti Memluklara bırakmak zorunda kalmıştır. "Memluk" kavramı sözlüklerde köle manasıyla karşılanmaktadır. Ancak bu tabir klasik anlamda bir köleliğe işaret etmemektedir. Memluk tabiriyle ordu ve devlet yönetiminde istihdam edilmek üzere satın alınmış kişiler kastedilmektedir. Azat edilmiş köle statüsünde bulunan Memluklar, çoğunlukla Türk asıllıdır ve Eyyubi hanedanı, hükümranlığı süresince varlığını bu güce dayandırmıştır. Öyle ki, Eyyubi ordusunun hemen hemen yarısı Memluklardan oluşmaktadır. Selahaddin Eyyubi'nin ölümünden sonra Mısır, Suriye ve Cezire bölgelerinde Eyyubi prensleri arasında sürekli tekrarlanan iktidar savaşları, onların hizmetine duyulan ihtiyacı artırmıştır. Bu ihtiyaç onların sayıca daha da fazlalaşmasına ve ülkenin her tarafına yayılmalarına neden olmuştur.[85] Memluklar, Turan Şah'ın öldürülmesi üzerine ilk olarak Mısır'da bağımsız bir güç haline gelmiştir. Daha sonra Suriye başta olmak üzere aşamalı olarak Eyyubilerin hâkim oldukları topraklara sahip olmuş ve bölgenin en büyük siyasi otoritesini oluşturmuşlardır.[86]

Memluklar, yönetim tarzı olarak Eyyubilerden farklı bir sistem uygulamıştır. Eyyubiler yönetiminde devlet, farklı güç merkezlerinden oluşan bir federasyon hüviyetindedir. Selahaddin Eyyubi'nin ölümünden sonra devletin toprakları hanedan üyeleri arasında paylaşılmıştır. Her bölge farklı bir hanedan mensubu tarafından yönetilmektedir ve bunlar arasında

84 Ramazan Şeşen, "Eyyûbiler," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), c. XII, s. 20-24.
85 Mustafa M. Ziada, "The Mamluk Sultans to 1293," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 735-737.
86 İsmail Yiğit, "Memlükler," *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), c. XXIX, s. 90-93.

siyasi birlik sağlayacak Selahaddin Eyyubi gibi güçlü bir şahsiyet yoktur.[87] Bu itibarla hanedan üyeleri arasında sıklıkla iktidar kavgaları olmaktadır. Memluklar ise devraldıkları bu geleneği sürdürmemiştir. Onlar devleti bir bütün olarak kabul etmiş ve farklı güç odaklarının oluşmasına imkân vermeyen merkezi yönetim biçimini benimsemiştir.[88] Devletin tek bir merkez tarafından yönetilmesi, Memluk döneminde iç siyasi çatışmaların daha az olmasına ve istikrarın sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Memluklar, Bahri Memlukları ve Burci Memlukları olarak ikiye ayrılmış olup çalışmamıza konu dönemde bölgenin yönetimi 648/1250 yılından 784/1382 yılına kadar hüküm süren Bahri Memlukların hâkimiyeti altında geçmiştir.[89]

7./13. yüzyılda Anadolu'da ise Türkiye Selçukluları hüküm sürmektedir. Türkiye Selçuklu Devleti 467/1075 yılında Kutalmışoğlu Süleyman tarafından kurulmuştur. Onun temellerini attığı devlet, 7./13. yüzyılın başlarında en parlak dönemini yaşamaktadır. Bu parlak dönemin en önemli mimarı, I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in oğlu I. Alaeddin Keykûbad'dır. O, 616/1220 tarihinde devletin yönetimini ele almış ve izlediği politikalar sonucunda devlet siyasi, iktisadi ve kültürel alanlarda tam bir ikbal dönemi yaşamaya başlamıştır.[90]

I. Alaeddin Keykûbad 634/1237 yılında vefat edince yerine oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev geçmiştir. Ancak o, babası gibi iyi bir devlet adamı değildir. Kötü yönetimi sonucunda ikbal devri sona ermiş ve devlet zayıflamaya başlamıştır. Bu süreçte devletin içinde bulunduğu durumu daha da kötüleştiren bir isyan vuku bulmuştur. 638/1240 yılında Türkmenler devlet yönetimine isyan etmiştir. Babai ayaklanması adı verilen bu isyan güçlükle bastırılabilmiştir. İsyan sonunda bastırılsa da, uzun süren mücadeleler zaten zayıflamaya başlayan devletin temellerini sarsmıştır. Bu uygun ortamda Moğollar Anadolu'ya gelmiş ve 641/1243

87 R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols-The Ayyubids of Damascus 1193-1260*, (Albany: State University of New York, 1977), s. 75-85.
88 P. M. Holt, "The Position and Power of the Mamlûk Sultan," *Muslims, Mongols and Crusaders*, ed. G.r. Hawting, (Londra: Routledge Curzon), 2005, s. 138-139.
89 Yiğit, "Memlükler," s. 90-93.
90 Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), s. 410-422.

yılında yapılan Kösedağ Savaşını kazanıp Türkiye Selçukluları Devleti'ni sona erdirmişlerdir.[91]

Şam ve Anadolu bölgelerinde 7./13. yüzyıl boyunca büyük politik güçler olarak, bu devletler hüküm sürmüşlerdir. Bölge içinde devletler arasında bir sınır çizmek kolay değildir. Zira bölgedeki şehirler, devletler arasındaki iktidar mücadeleleri neticesinde, zaman zaman el değiştirmiştir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bu değişim diğer bölgelere nazaran daha yoğun olmuştur. Bölgenin Türkiye Selçuklularının hâkimiyetindeki Ahlat, Van, Erciş, Habur, Nusaybin, Diyarbakır, Hasankeyf, Urfa, Antep gibi önemli merkezleri zaman zaman Eyyubilerin hâkimiyetine geçmiştir.[92] Türkiye Selçuklu Devleti'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde Mardin dışında tamamıyla hâkimiyeti ele geçirmesi ancak Sultan I. Alaeddin ve oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında mümkün olmuştur.[93]

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri üzerindeki hâkimiyet mücadeleleri Memluklar döneminde de sürmüştür. Ancak Memlukların bölgedeki hâkimiyeti Eyyubilerden daha kapsamlı ve kalıcı olmuş, Anadolu içlerine kadar uzanmıştır. 9./15. yüzyılda Memluk sınırları Anadolu'da Divriği ve Tarsus'a kadar olan bölgeyi içine alacak kadar genişlemiştir. Onların bölgedeki varlıkları Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in Memlukları ortadan kaldırdığı 10./16. yüzyıla kadar devam etmiştir.[94]

Bölgenin siyasi hayatında sadece Müslüman aktörler rol oynamamıştır. 7./13. yüzyılın başlarında Şam ve Anadolu dolaylarındaki siyasi güçlerden biri de Haçlılardır. Haçlı güçleri uzun süren bir mücadelenin kalıntısı olarak bölgede varlıklarını sürdürmektedir. Zira Haçlı Seferleri bu yüzyıldan çok daha önce başlamıştır. Onlar ilk olarak 489/1096

91 Ahmet Yaşar Ocak, "Social, Cultural and İntellectual Life 1071-1453," *The Cambridge History of Turkey - Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, (Cambridge: Cambridge University, 2009), C. I, s. 359.

92 Şeşen, "Eyyûbiler," s. 22-23. Krş. Cemaleddin Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl, *Muferricu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, tah. Cemaleddin eş-Şeyyâl-Hasaneyn Muhammed Rebi, (Kahire, 1972-1977), c. II, s. 136, 139, 169; c. IV, s. 301.

93 Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları), 1993, s. 181.

94 Popper, *Egypt and Syria*, s. 11; Yiğit, "Memlükler," s. 92-93. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Altan Çetin, *Memlûk Devleti'nin Kuzey Sınırı*, (Ankara: TTK Yayınları, 2009); Ali Üremiş, *Türkiye Selçuklularının Doğu Anadolu Politikası*, (Ankara: Babil Yayınları, 2005).

yılında harekete geçmiş ve bu tarihten itibaren 690/1291 yılına kadar aralıklarla bölgeye Haçlı Seferleri düzenlenmiştir. Haçlı seferleri bölgedeki Müslüman hâkimiyetini tamamıyla ortadan kaldırma amacını taşımaktadır. Bu hedefin ütopikliği ilk Haçlı seferinin düzenlenmesi öncesindeki gelişmelere bakıldığında açık bir şekilde görülmektedir. Zira Müslüman bölgelere karşı Haçlı seferleri fikri, tamamıyla dini bir zemin üzerinden kaynaklanmıştır. Papa II. Urbanus, 488/1095 yılında batı Hıristiyanlarına, doğudaki din kardeşlerini Türklerin baskı ve tasallutundan kurtaracak bir sefere katılmanın dinen çok değerli bir görev olduğunu belirterek çağrıda bulunmuş ve bu sefere katılanların günahlarının affedileceğini beyan etmiştir. O, sadece bu çağrıyı yapmakla yetinmemiş, fiili olarak harekete geçilmesi için Avrupa'da faaliyetlerde bulunmuştur.[95]

Haçlı Seferlerinin görünen sebebi, doğu âlemini Müslümanlardan özellikle Türklerden kurtarmak ve öç almak gibi dini ve duygusal amaçlardır. Ancak onları harekete geçiren esas etkenin sosyal ve ekonomik kökenli olduğu açıktır. Papa II. Urbanus'un Hıristiyanlara harekete geçmeleri için çağrı yaptığı dönemde Avrupa nüfusu hızlı bir şekilde büyümekteydi. Fakat artan nüfusu besleyecek kaynaklar oldukça sınırlıydı. Ayrıca kuraklık ve doğal afetler tarımda çöküşe yol açmıştı. Bu ekonomik şartlar içinde gittikçe fazlalaşan nüfusun ihtiyaçları sağlanamıyordu. Her gün ekonomik sıkıntılarla yüzleşen bu insanlar için doğuya gitmek, dini ve duygusal amaçlardan ziyade, para, güç ve toprak sahibi olma gibi anlamlar ifade etmekteydi. Esasında doğunun sahip olduğu zenginlikleri yağmalamak için harekete geçmişlerdi. [96]

Bu düşünce ile yola çıkan ilk grup, 489/1096 yılında İstanbul'a geldi. Maceraperestlerden oluşan ilk orduya Keşiş Pierre l'Ermite komuta ediyordu. Düzenli bir ordu olmaması ve disiplin altına alınamayan kişilerden oluşması nedeniyle, bu ilk öncü kuvvet, hiçbir önemli sonuç alamadan Türkiye Selçuklu Hükümdarı I. Kılıçarslan komutasındaki Türkler

95 Jonathan Riley-Smith, "History, The Crusaders and the Latin East," *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, ed. Maya Shatzmiller, (Leiden: E. J. Brill, 1993), s. 14-16.
96 Işın Demirkent, "Haçlı Seferleri ve Türkler," *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celal Güzel-Ali Birinci, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), c. IV, s. 197-198.

taraf ından dağıtıldı.[97] Ancak akabinde gelen kalabalık ve düzenli Haçlı ordusu karşısında duramayacağını anlayan Sultan I. Kılıçarslan, onlarla savaşmak yerine, Haçlıları lojistik açıdan yıpratarak mücadele etmeye çalıştı. Bunu sağlamak için izlediği strateji, Haçlı ordusunun ilerlediği yollar üzerindeki köyleri boşaltıp tarlaları yakmak ve su kuyularını tahrip etmekti. Ancak lojistik zorluklar Haçlı kuvvetlerini durdurmak için yeterli değildi. Zor şartlara rağmen Anadolu içinden ilerleyerek Urfa ve Antakya'da ilk Haçlı devletlerinin temellerini attılar. Bu başarının ardından da Kudüs'e doğru ilerlemeye devam ettiler. Hıristiyanlar için olduğu kadar Müslümanlar için de değerli olan Kudüs'ü ele geçirip Kudüs Krallığı'nı kurdular.[98] Daha sonra Trablus da Haçlı kuvvetleri tarafından ele geçirilip Trablus Kontluğu adıyla bir devlet kuruldu. Bu son kurulan devletle ilk Haçlı seferi sonunda Urfa Kontluğu, Antakya Prensliği, Kudüs Krallığı ve Trablus Kontluğu isimleriyle dört devlet kurulmuş oldu. Bu küçük devletler Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılana kadar bölgenin siyasi aktörlerinin bazıları olarak hüküm sürdüler.[99]

Batı Hıristiyanlarının İslam topraklarına yaptıkları saldırılar ilk Haçlı seferiyle son bulmadı. Bölgede son Haçlı-Müslüman savaşının yapıldığı 690/1291 yılına kadar Haçlı saldırıları devam etti. Ancak hiçbirinde ilk seferde ulaşılan başarılar elde edilemedi. Sonraki Haçlı saldırıları genellikle ilk düzenlenen seferde ele geçirilen bölgelerin Müslümanlar tarafından geri alınması üzerine gerçekleşiyordu. Yani daha önce elde edilen statükoyu koruma amacına yönelikti. Müslümanların Urfa'yı Haçlılardan geri alması İkinci Haçlı Seferine yol açtı, ancak başarılı olunamadı.[100] Yine Selahaddin Eyyubi, 583/1187 yılında Hıttin Savaşında Haçlı ordusunu büyük bir yenilgiye uğrattı ve akabinde psikolojik önemi olan Kudüs'ü Haçlılardan geri aldı. Bu başarı Avrupa'da büyük bir psikolojik çöküntüye yol açtı ve Üçüncü Haçlı Seferinin tetiklenmesine neden oldu. Papa vakit kaybetmeden tüm Hıristiyan Avrupa'ya, Kudüs'ü

97 Bkz. Demirkent, "Haçlı Seferleri ve Türkler," s. 197-198.

98 Bkz. Demirkent, "Haçlı Seferleri ve Türkler," s. 200-201. Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Muhammed el-Azîmî, *Azîmî Tarihi-Selçuklularla İlgili Bölümler: H. 430-538*, çev. Ali Sevim, (Ankara: TTK Yayınları, 1988), s. 30-33.

99 Bkz. Işın Demirkent, "Haçlılar," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), c. XIV, s. 535-536.

100 Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: TTK Yayınları, 1992), c. II, s. 205-218.

geri almak amacıyla harekete geçme çağrısı yaptı. Papalığın yaptığı bu çağrıya Batı dünyasının en güçlü ve etkili hükümdarı, Roma İmparatoru I. Friedrich olumlu karşılık verdi ve hemen bir ordu hazırlayıp harekete geçti. Ordusunu Anadolu'dan geçirmeye karar vermişti. Türkiye Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan, bu büyük orduyla açık bir savaşa girmedi. Orduyu takip edip ani baskınlarla zarar vermeye çalıştı. Alınan önlemlerle lojistik kaynaklara ulaşmaları engellenerek Haçlı ordusu şiddetli açlık ve susuzluğa maruz bırakıldı. İmparator Friedrich'in Silifke Çayı'nı geçerken boğulması üzerine güçlükle ilerleyen bu ordunun çok küçük bir kısmı yoluna devam edebildi.[101] Bir diğer Haçlı kolu olan Arslan Yürekli Richard ve II. Philip Augustus tarafından yönetilen İngiliz ve Fransız kuvvetleri ise, deniz yoluyla Akka'ya kadar gelip mücadeleye katıldı. Ancak Richard, hiçbir önemli sonuç elde edemeden Müslümanlarla anlaşmak zorunda kaldı.[102]

Selahaddin Eyyubi'nin ölümünden sonra Haçlı güçleri ve Müslümanlar arasındaki ilişkiler daha barışçıl bir döneme girdi. Ancak bu durum seferlerin durması anlamına gelmiyordu. 7./13. yüzyıl içinde, bu topraklara karşı farklı tarihlerde beş Haçlı seferi daha yapıldı. Dördüncü Haçlı Seferi İstanbul'a yapılmıştı. Bu sefer sonucunda İstanbul'da 57 yıl varlık gösterecek Latin İmparatorluğu adıyla bir devlet kuruldu.[103] Doğal olarak, Müslümanlar bu seferden olumsuz anlamda etkilenmedi. Hatta bu seferin, Bizans'ı zayıflatması nedeniyle, Müslümanların faydasına olduğu bile söylenebilir. Diğer üç sefer Mısır ve Suriye üzerine düzenlendi. Bütün bu seferlere Suriye ve çevresinde Eyyubiler ve Memluklar karşı koydular.[104]

101 Edgar N. Johnson, "The Crusades of Frederick Barbarossa and Henry IV," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 87-116; Möhring, *Selahaddin*, s. 65-71.

102 Sidney Painter, "The Third Crusade: Richard the Lionhearted and Philip Augustus," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 83; P. M. Holt, *Haçlı Devletleri ve Komşuları: Urfa Kontluğu, Antakya Prensliği, Trablussam Kontluğu, Kudüs Krallığı*, çev. Tanju Akad, (İstanbul: Kitap Yayınları, 2007), s. 93-96.

103 Geniş bilgi için bkz. Edgar McNeal-Robert Lee Wolff, "The Fourth Crusade," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 153-187.

104 Eyyubilerin Selahaddin'den sonra Haçlılarla mücadeleleri için bkz. Hamilton A. R. Gibb, "The Aiyûbids," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969),, C. II, s. 693-715. Memlukların Haçlılarla mücadeleleri için bkz. Robert Irwin *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, (Carbondale: Southern Illinois University, 1986), s. 37-125.

Tunus üzerine düzenlenen sekizinci ve son sefer esnasında Haçlı ordusunda salgın hastalıklar çıkmış ve çok sayıda kişi bu hastalık nedeniyle ölmüştü. Sağ kalanların da savaşamadan geri dönmek zorunda kalması üzerine, son Haçlı seferi de bir netice alınamadan nihayete ermek zorunda kalmıştır.[105]

Haçlı Seferleri sonunda ulaşılan manzaraya bakıldığında, siyasi açıdan Hıristiyan dünyası için kesin bir başarısızlık söz konusudur. Çünkü Haçlıların yola çıkarken temel hedefleri, doğu âlemini Müslümanlardan ve özellikle Türklerden temizlemekti. Ancak yüzyılın sonunda bu topraklar hâlâ Müslümanların hâkimiyetindeydi. Yine kurtarmaya geldikleri doğu Hıristiyanları, Müslümanların kontrolü altındaki bölgelerde yaşamaya devam ediyorlardı. İlk Haçlı Seferi dışında yapılan seferlerin hiçbirinden kayda değer bir başarı elde edilememişti. İlk Haçlı seferinde kurulan küçük devletler de bölgenin siyasi hayatında kısa süreli rol oynamışlar ve çok geçmeden Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılmışlardı.[106]

Ancak şunu belirtmeliyiz ki, Müslümanların bu sürecin sonunda kaybettikleri toprakları tekrar ele geçirmiş olmaları, Haçlı Seferlerinin İslam dünyası için yıkıcı sonuçları olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Her şeyden önce, Haçlı Seferleri uzun bir zaman dilimine yayılmış sürekli savaşlar demekti. Doğal olarak birbirini takip eden bu seferler, bölge insanının bir anarşi ortamında yaşamasına yol açmıştır. Zira savaşlar psikolojik olarak sürekli teyakkuz halinde olmayı gerekli kılmıştır. Her savaş, sonucu itibariyle başka bir seferi tetiklemiştir. Sürekli yinelenen seferler ise bölge insanının her an yeni savaş ve yıkım korkusu ile yaşamasına yol açmıştır. Zaman zaman Müslümanlar da Haçlıların ellerindeki bölgelere saldırmış ve kaybettikleri bölgeleri geri almaya çalışmışlardır.[107]

Birinci Haçlı Seferi sonucunda kurulan devletlerin sahip oldukları yerel güçler de fırsat buldukça Müslümanlara yönelik saldırılarda bulunmuş ve bir nevi terör ortamı yaratmışlardır.[108] Bu saldırılar öncelikle hacılara

105 Bkz. Demirkent, "Haçlılar," s. 538-541.

106 Runciman, *Haçlı*, c. III, s. 396.

107 Müslümanlarla Haçlı kuvvetleri arasında Akka, Dimyat, Kerek, Şam gibi bölge şehirlerinde karşılıklı olarak güç elde etme mücadelelerine örnek için bkz. Ebu'l-Fida, *Târîhu Ebul'l-Fida*, c. II, s. 77-78, 86-89, 150-151, 155-157, 162-165, 216, 287, Ayrıca konuyu etraflıca inceleyen bir çalışma için bkz. Holt, *Haçlı Devletleri*.

108 Selahaddin Eyyubi'nin danışmanlarından Usame b. Munkız, anılarını yazdığı eserinde Haçlılarla

ve ticari kervanlara yönelmiştir. Böylece Müslümanların ticari olarak zayıflatılması ve rahat yolculuk yapmaları engellenmek istenmiştir.[109] Bu duruma bir örnek olarak İbn Kesir'in 627-628/1230'lu yıllarda savaşların çokluğu ve Haçlı taarruzlarından kaynaklanan korkudan dolayı insanların yaklaşık on sene boyunca hacca gidemediğini belirtmesine işaret etmek yerinde olacaktır.[110]

Haçlı Seferlerinin Müslüman coğrafyaya bir diğer zararı ekonomik temellidir. Zira sürekli yinelenen bu savaşlara hazırlık yapılması ve kaynak aktarılmasının bölge devletlerini finansal açıdan zayıflattığı muhakkaktır. Buna seferler esnasında tahrip edilen ve yağmalanan ekonomik kaynakları da eklediğimizde, zararın boyutlarının daha da büyüdüğünü düşünmek gerekir. Bu itibarla, Haçlı Seferlerinin en önemli sonuçlarından birinin, bölgenin yaşam şartlarına ve refahına yıkıcı etkide bulunmak olduğunu vurgulamak gerekecektir.[111] Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Müslümanlar ve Haçlı devletleri politik olarak düşman olmakla birlikte, birbirleriyle karşılıklı ticari ilişkiler kurmaktan da çekinmemişlerdir. Bu ticari ilişkilerin, bölge ekonomisine olumlu katkıları olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu durumun bir yansıması olarak, Haçlı devletlerinin Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılmasının akabinde, bölgedeki ticari hayat geçici bir durgunluğa girmiştir.[112]

Müslümanların Haçlı seferleri nedeniyle uğradıkları zararlar belirttiklerimizle sınırlı da değildir. En önemli tahribat Müslüman nüfus üzerinde olmuştur. Çünkü Haçlı saldırılarına karşı koyma sürecinde Müslümanlardan çok sayıda insan katledilmiştir. Doğal olarak insan gücü itibariyle de İslam dünyası oldukça zayıflamıştır.[113] Buraya kadar

yapılan savaşlara dair verdiği bilgilerin yanında, Müslümanlarla Haçlıların birbirlerine karşı düzenledikleri bireysel saldırılarla ilgili çok sayıda örneğe işaret etmektedir. Örnekler için bkz. Usame b. Munkız, *Kitabu'l-I'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), s. 79, 88, 94-95, 164.

109 Muhsin D. Yusuf, *Economic Survey of Syria during the Tenth and Eleventh Centuries*, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag), 1985, s. 44.

110 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. VIII, s 525-526; IX, s. 10;

111 Philip Khuri Hitti, "The Impact of the Crusades on Moslem Lands," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. V, s. 38.

112 Nicola A. Ziadeh, *Urban Life in Syria under the Early Mamluks*, (Beyrut: American University of Beirut, 1953), s. 138.

113 Josiah C. Russell'in yaptığı bir araştırmada, Haçlı kuvvetlerine kaynak sağlayan Avrupa ülkeleriyle

anlatılanları dikkate aldığımızda şunu söylemek gerekecektir: Haçlı Seferleri İslam dünyasına önemli zararlar vermiş ve İslam dünyasının savunma olanaklarını askeri, ekonomik, psikolojik ve insan kaynakları açısından zayıflatmıştır. Bu durum bölge ülkelerinin çok daha etkili bir tehlikeye karşı koyma kabiliyetini olumsuz şekilde etkilemiştir. Bu tehlike Moğol istilasıdır ve İslam dünyasında yaptığı tahribat Haçlılardan çok daha fazla yıkıcı ve kalıcı olmuştur. İstilanın zararlarının doğrudan ve en fazla hissedildiği yerler İran ve Anadolu'dur. Suriye ve Mısır ise, İran ve Anadolu'ya nazaran bu etkiye daha az ve dolaylı olarak maruz kalmışlardır.

Moğol istilası, kaynaklarda zikredildiğine göre, planlı bir sürecin ürünü değildir. İstila, birbirleriyle savaşmak niyetinde olmayan iki büyük gücün kontrolsüz gelişen birtakım olaylar neticesinde karşı karşıya gelmeleri üzerine başlamıştır.

Moğol istilası başlamadan önce İslam dünyasının en güçlü devleti Harezmşahlardı. Moğollar başlangıçta bu güçlü devlet ile barışçıl ilişkiler kurmak istemiştir. Ancak olayların gelişimi iki devletin çok kısa sürede karşılıklı olarak savaş haline geçmesiyle sonuçlanmıştır. Bu devletleri karşı karşıya getiren olayları kısaca özetlemek isabetli olacaktır.

Cengiz Han, Moğol siyasi birliğini sağladıktan sonra devletini ekonomik olarak kalkındırmak istemiştir. Bu sebeple ekonomik açıdan güçlü bir durumda bulunan Harezmşahlarla çatışmayı değil, dostluk tesis etmeyi hedeflemiştir. Harezmşahların da Moğollarla çatışma niyeti yoktur. Karşılıklı olumlu bakış açısının bir sonucu olarak Sultan Muhammed, Cengiz Han'a bir elçilik heyeti göndermiştir. Cengiz Han kendisine gönderilen elçiye çok iyi davranmış ve karşılıklı ticari münasebetler kurma kararı alınmıştır.

Yapılan antlaşma neticesinde Moğol ülkesine giden ilk Harezm ticari kervanı herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmadan mallarını sattı. Buna

Haçlı saldırılarına maruz kalan İslam ülkeleri arasında 1000-1200 yılları arasındaki nüfus yaklaşık olarak hesaplanmaya çalışılmıştır. Buna göre, iki asırlık zaman diliminde Avrupa ülkelerinde nüfus yaklaşık yüzdeyo oranında artarken İslam ülkelerinde bu artış yaklaşık yüzde 10 düzeyinde kalmıştır. Bkz. Josiah C. Russell, "The Population of the Crusader States," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. V, s. 298. İslam ülkelerinde nüfusun yavaş artmasında başka etkenlerin de etkili olduğu muhakkaktır. Ancak bu yavaş artışta savaşlarda katledilen insan sayısının fazla oluşunun da etkisi olmalıdır.

mukabil, Moğolların elçilik heyetini de içeren bir ticari kervanı Harezm ülkesine doğru yola çıktı. Bu kervan sınır şehri olan Otrar'a geldiğinde bir dizi olay gerçekleşti. Kervan Otrar valisi tarafından casusluk iddiasıyla durduruldu ve bütün mallara el konuldu. Kervandaki herkes tutuklandı ve akabinde de kaçabilen bir kişi hariç hepsi öldürüldü. Bu haber, Cengiz Han'a ulaştığında doğal olarak anlaşmanın bozulması olarak algıladı ve valinin cezalandırılmak üzere kendisine teslim edilmesini istedi. Harezmşah Alaeddin Muhammed tarafından bu isteğin reddedilmesi üzerine de bütün İslam âleminin tahribine yol açacak Moğol istilası başladı.[114]

616/1219 yılında harekete geçen Moğol askeri güçleri ilk olarak Buhara, Semerkant, Hocend gibi şehirleri ele geçirdi ve kısa sürede Maveraünnehir bölgesini kontrol altına alıp Horasan'a yöneldi. Ürgenç, Irak-ı Acem, Meraga, Hemedan, Tebriz ve Erdebil gibi önemli şehirler Moğol askerleri tarafından zapt edilip büyük tahrip ve yağma hareketlerinde bulunuldu. Böylelikle Kafkasya'nın önemli şehirleri Moğolların kontrolü altına girdi.[115]

624/1227 yılında Cengiz Han'ın ölümünden sonra yerine oğlu Ögedey'in geçmesiyle istila hareketi Ön Asya'ya yöneldi. Bu sırada Moğol istilasına karşı koyabilecek İslam dünyasının üç önemli gücü; Anadolu Selçukluları, Eyyubiler ve Harezmşah kuvvetleri yaklaşan Moğol tehlikesine karşı önlem almak yerine, birbirleriyle savaşma yolunu tercih ettiler. Zira babası Sultan Muhammed'in ölümü üzerine Harezmşahların başına geçen Sultan Celaleddin, Anadolu Selçukluları ve Eyyubiler ile hasmane ilişkiler içine girmişti.[116] Sultan I. Alaeddin Keykûbad da, Sultan Celaleddin'in bir

114 Bkz. Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), s. 361-373. Otrar hadisesinde sultanın birinci dereceden sorumlu olduğu dönemin tarihçilerinin verdikleri malumattan anlaşılmaktadır. Nesevi, Otrar hadisesinde valinin kervandakileri cezalandırmasını onların mallarını ele geçirme isteğine bağlar ve sultanı yanlış yönlendirdiğini belirtir. Bkz. Muhammed en-Nesevi, *Sîretu es-Sultân Celâleddîn Menkubirti*, ed. Hafez A. Hamdı, (Kahire, 1953). s. 85-86. Cuveyni böyle bir yorum yapmasa da olayın bizzat sultanın emriyle yapıldığını vurgulamaktadır. Bkz. Alaaddin Ata Melik el-Cuveyni, *Tarih-i CihanGüşa*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları), 1988, c. I, s. 136-137. Otrar hadisesinin dönemin tarihçilerinin vermiş oldukları bilgiler ışığında kapsamlı bir tavsifi için bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, (Ankara: TTK Yayınları, 2000), s. 236-246.

115 İlyas Kamalov, *Moğolların Kafkasya Politikası*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), s. 15-16.

116 Aslında başlarda Sultan Celaleddin ile Sultan Alaeddin Keykubad, ittifak yapmaya çalışmışlar ve bu amaçla birtakım yazışmalarda bulunmuşlardır. Bu yazışmalarda, her iki hükümdar, İslam düşmanlarına cihat yapmak gibi ortak noktaları bulunduğunu, bunun için dostluk bağı kurmaları ve birlik olmaları

hükümdardan çok bir maceracıyı andıran tavırlarından hoşnut değildi. Bu tavırları sebebiyle Celaleddin'in Moğollara karşı koyabilecek bir güç olamayacağını düşünmüştü. Hatta Sultan I. Alaeddin Keykûbad, Sultan Celaleddin'e Moğollarla anlaşması için tavsiyede bulunmuştu. Ancak Sultan Celaleddin tavsiyeye uymak yerine Anadolu'yu istila etmeye girişti.[117] Ahlat'ı kuşatarak bütün İslam dünyasının tepkisini çekti. Bu hamle, hem Moğollara karşı Doğu Anadolu'da bir savunma hattı oluşturmaya çalışan Türkiye Selçuklu sultanını hem de Eyyubileri tedirgin etti.[118] Bu sırada, Eyyubilerin himayesindeki Erzurum Meliki Cihanşah, Harezmşahlar safına geçmişti. Cihanşah taraf değiştirdikten sonra sürekli olarak Harezmşah sultanını, I. Alaeddin Keykubad ve Eyyubiler aleyhine harekete geçmesi için kışkırtmaya başlamıştı. Bu kışkırtmaların etkisindeki Sultan Celaleddin, Ahlat'ı fethettiği zaman yazdığı fetihnamede, kısa sürede Anadolu ve Suriye'yi de eline geçireceğini açıkça ifade etmekten çekinmedi. Sultan Celaleddin'in bu tavırları dolaylı yoldan bir savaş ilanıydı. Aşikâr tehlike karşısında Anadolu Selçukluları ve Eyyubiler, topraklarına göz diken Sultan Celaleddin'e karşı ittifak yaptılar. İttifak güçleriyle Harezmşahlar ordusu 627/1230 yılında Yassıçimen mevkiinde karşı karşıya geldi. Savaşın sonucu Harezmşahlar için tam anlamıyla bir hezimetti.[119] Bu yenilgiden sonra Sultan Celaleddin bir daha kendisini toparlayamadı. Onun siyasi hataları Moğollara karşı kurulabilecek bir savunma hattını ortadan kaldırmış ve kazanan güçler dahil, bütün İslam dünyasının yaklaşan tehlikeye karşı koyabilme yeteneğini zayıflatmıştı.

Bu uygun ortamda, Moğollar kollar halinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya girerek Erzurum, Sivas, Diyarbakır, Meyyâfârikin (Silvan), Bitlis, Mardin, Ahlat, Nusaybin, Habur gibi bölgenin belli başlı şehirlerini

gerektiğini vurgulamıştır. Bkz. Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, (Ankara: TTK Yayınları, 1958), s. 82-85.

117 H. Ahmed Özdemir, *Moğol İstilası-Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 189-192.

118 Önder Kaya, *Selahaddin Sonrası Dönemde Anadolu'da Eyyûbîler*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2007), s. 203-205.

119 Claude Cahen, "The Turks in Iran and Anatolia before the Mongol Invasions," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 683-684; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 384-395. Krş. İbn Vâsıl, *Muferricu'l-Kurûb*, c. IV, s. 294-301. Fetihnâme metni için bkz. el-Cuveynî, *Tarih-i CihanGüşa*, c. II, s. 147.

istila edip yağmaladı. Böylelikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Irak'ın kuzeyine kadarki coğrafya Moğol işgali altına girdi.[120]

Moğolların buralardaki fetihleri kitlesel bir imha hareketiyle beraber ilerliyordu. Bu imhadan kurtulabilmek için kaçan insanlar sebebiyle birçok şehir metruk hale gelmişti.[121] Moğollar Kafkasya'dan Anadolu'ya, oradan da Suriye'ye doğru ilerleyen fetih hareketleri boyunca, çok acımasız davranmış; erkek, kadın, çocuk, yaşlı demeden yolları üzerindeki çok sayıda insanı katletmiş; ihtiyaçları olan malları yağmalamış; hastane, cami, medrese gibi bütün önemli binaları yakarak tahrip etmiş ve bölgeyi bir korku imparatorluğuna dönüştürmüştü.[122] Bu dönemde Moğolların yapmış oldukları tahrip ve katliam öyle büyük ve korkutucu, bunun neticesinde halkın zihninde oluşan sarsıntı öyle büyüktür ki, İbnu'l-Esîr bu durumu çarpıcı bir şekilde şu cümlelerle dile getirmiştir:

> Moğollarla ilgili bana öyle hikâyeler anlatıldı ki, bunları işiten kimse Allah'ın kalplerine verdiği korkudan dolayı yalanlamak istiyorlardı. Denilir ki, Moğollardan tek bir asker bir köye veya bir derbende girse orada kalabalık bir insan topluluğu olmasına rağmen tek başına üzerlerine saldırır, oradakileri tek tek öldürmesine rağmen hiç kimse elini bu Moğol atlısına uzatmaya cesaret edemezdi.[123]

Moğollar kötü muameleyi sadece Müslümanlara karşı uygulamamış, gayrimüslimler de şiddetten paylarına düşeni almışlardır. Müslüman olmayan unsurlar, genellikle Moğollara karşı koymaz, hatta onları bir kurtarıcı olarak karşılardı. Doğal olarak Moğollar kendilerine kucak açan bu unsur-

120 Muammer Gül, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Moğol Hâkimiyeti*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005), s. 81-82.

121 Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, (Londra: Collins, 1976), s. 251.

122 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. VIII, s. 594-595. Moğolların Suriye ve çevresindeki tahripleri için bkz. Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, (Cambridge: Cambridge University, 1984), s. 11-16. Yine Moğolların Halep'teki cami, medrese ve çarşıları yakmalarına dair bkz. İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim İbnu'ş-Şeddad, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Umerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*, tah. Yahya Zekeriya Abbare, (Dımaşk: Vizaretu's-Sekâfe, 1991), c. I, s. 116.

123 Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeybânî İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, tah. Muhammed Yusuf ed-Dekkân, (Beyrut, 2003), c. X, s. 494.

lara Müslümanlara uyguladıkları şiddeti göstermemiştir. Ancak muhalefet etmeyi seçen gayrimüslimlerin karşılaştıkları muamele Müslümanların maruz kaldıklarından farklı değildir. Dönemin Ermeni kaynakları, Moğolların Ermeni ve Gürcü topraklarını fethettikleri zaman kadın, çocuk, yaşlı, rahip, papaz demeden herkesi kılıçtan geçirdiklerini; süt emen çocukları bile başlarını ezerek öldürdüklerini; genç kızlara tecavüz ettiklerini; anne-babaların daha Moğol askerleriyle karşılaşmadan korku ve şaşkınlıktan çocuklarıyla beraber kendilerini uçurumdan attıklarını kaydederek, onların şiddetinin gayrimüslimler için de aynı şekilde tezahür ettiğine işaret etmiştir.[124]

Moğol tehdidi durdurulamadan ilerliyordu. 633/1235 yılında Ögedey, I. Alaeddin Keykubad'a yıllık bir miktar hediye göndermek suretiyle kendisine tabi olmasını teklif etti. O da bu teklifi kabul ederek Moğolları kendi topraklarından uzak tutmaya çalıştı.[125] Fakat bu hamle ancak geçici bir süre için çözüm olabildi. Zira Moğollar I. Alaeddin Keykubad hayatta iken saldırıya geçmediler. Ancak o vefat edip yerine oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev geçince hemen saldırı hazırlıklarına başladılar. Devlet yöneticileri gelmekte olan tehlike için II. Gıyaseddin'i uyardılar; ancak o bunlara ehemmiyet vermeyerek zevk ve eğlence içinde yaşamaya devam etti.[126] Moğollar kısa bir süre içinde gerekli hazırlıkları yaparak büyük bir ordu ile harekete geçti. Sultan II. Gıyaseddin de ordusuyla Moğolları karşıladı. Ancak o, Moğol ordusuna karşı koyabilecek ölçüde bir hazırlık yapmamıştı. Bu sebeple 641/1243 yılında yapılan Kösedağ Savaşında Türk ordusu ciddi bir direnç gösteremeden dağıldı.[127]

Kösedağ Savaşı sonrası Anadolu'da yönetim açısından bir karışıklık ortamı doğmuştur. Bu yönetim boşluğunu doldurmak için devlet adamlarının bulduğu tek kurtuluş yolu, Moğollarla barış yapmak ve fiilen Moğol hâkimiyeti altına girmektir.[128] Bu hâkimiyet süre-

124 Hasan Oktay, *Ermeni Kaynaklarında Türkler ve Moğollar*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2007), s. 33-35. Çok sayıda Ermeni müellifin Moğolların yaptıkları zulümlere dair kendi kalemlerinden şahitlikleri için A. G. Galstyan'ın şu eserine bakılabilir. Bkz. A. G. Galstyan, *Ermeni Kaynaklarına göre Moğollar: XIII-XIV. Yüzyıllara Ait Eserlerden Alıntılar*, Ekler ve açıklamalar ile Rusçadan çev. İlyas Kamalov, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005).

125 Nasıruddin Huseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferi er-Rugadi İbn Bibi, *el- Evamirü'l-Ala'iye fi'l-Umuri'l-Ala'iye*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), c. I, s. 448-451.

126 *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, yay. Feridun Nafiz Uzluk, (Ankara, 1952), s. 31-32.

127 *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, s. 31-32.

128 Erdoğan Merçil, "Türkiye Selçukluları," *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celal Güzel-Ali Birinci,

cinde Moğolların temel stratejisi, Anadolu'dan daha çok vergi elde etmek üzerine kuruludur. Bazı Selçuklu devlet adamları Moğolların bu bakış açısını kendilerinin iktidar arayışlarına bir olanak olarak görmüş ve Moğol hükümdarlarıyla pazarlıklara girişmiştir. Pazarlıklar sonucu elde edilen iktidarlar, doğası gereği bağımlı olması nedeniyle, kukla yönetimler olmaktan öteye gidememiştir. Dolayısıyla bu iktidar savaşları neticesinde devlet kısa sürede iç çekişmelere sürüklenmiş ve hızlı bir çöküş sürecine girmiştir.[129]

Moğolların İslam dünyasındaki ilerleyişleri Anadolu'yu kontrolleri altına aldıktan sonra da devam etti. 656/1258 yılında Hülagu komutasındaki Moğollar Abbasi hilafetini ortadan kaldırdılar ve Suriye istikametine doğru ilerlediler. Moğol orduları 658/1260 yılında Şam'ı ele geçirdi ve Suriye de böylelikle Moğol istilası altına girmiş oldu. Suriye bu dönemde Eyyubilerin yönetimi altındaydı. Moğol ordusunun Suriye'den sonraki hedefinin Kahire olduğu açıktı. Mısır'a hâkim olan Memluklar bir toplantı yaptılar ve yaklaşan tehlikeye karşı dirayetli bir şekilde karşı koyabilmek için saltanat naipliği görevinde bulunan Kutuz'u oybirliğiyle sultanlığa getirdiler. Hülagu, Kahire'de bulunan Kutuz'a elçi göndererek teslim olmasını istedi. Ancak gelen Moğol elçileri savaşma niyetindeki Memluklar tarafından öldürüldü.[130] Kutuz, Mısır'da Moğolları beklemek yerine karşılamak için yola çıktı. Onun Moğollarla savaşmak için Mısır'ı değil, Suriye'yi tercih etmiş olmasının nedeni açık değildir. Ama olası bir yenilgi durumunda Mısır'a çekilip tekrar güç toplama amacının bu seçimde en önemli neden olduğunu tahmin etmek güç olmasa gerektir.[131] Kutuz komutasındaki

(Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), c. IV, s. 179.

129 Mehmet Ersan, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2010), s. 67-71. Moğolların Anadolu'daki hâkimiyet süreci ve bu süreçte var olan iktidar savaşları için bkz. Charles Melville, "Anatolia under the Mongols," *The Cambridge History of Turkey-Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, (Cambridge: Cambridge University, 2009), C. I, s. 51-102; Claude Cahen, "The Mongols and the Near East," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 725.

130 Ramazan Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a Eyyubiler-Memlukler (1193-1260)*, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı Yayınları), 2007, s. 257-271; Ziada, "The Mamluk Sultans to 1293," s. 745.

131 Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhânid War 1260-1281*, (Cambridge: Cambridge University, 1996), s. 37-38.

Memluk ordusu ile Moğol ordusu 658/1260 yılında Aynicâlût mevkiinde karşı karşıya geldi. Savaş Memlukların Moğolları mağlup etmesiyle sonuçlandı.[132] Yapılan savaş tarihin akışını değiştirdi ve uzun bir süredir durdurulamadan ilerleyen Moğol gücünün önü kesildi.

Memluklar, Haçlı Seferlerinin uzantısı olan güçlere karşı koyma görevini devralmışlar, Eyyubiler döneminde görüldüğü kadar yoğun olmasa da Haçlı güçleriyle zaman zaman savaşmak zorunda kalmışlardı. Ancak onların bölge için yüklendikleri esas tarihi rol, bütün İslam dünyasını baştanbaşa altüst eden ve Suriye kapılarına dayanan Moğol tehlikesini durduran siyasi güç olmalarıydı.[133] Bu savaştan sonra Memluklar, herhangi bir fetih hareketine girişmeden hâlâ Eyyubilerin hâkimiyetinde bulunan Suriye'yi de ellerine geçirdiler.[134]

Savaşı sultan unvanıyla yöneten Kutuz, Şam'ı ele geçirdiğinde, Moğollarla hareket eden yerel işbirlikçileri cezalandırdı. Daha sonra bazı atamalar yapıp ordusu ile Mısır'a dönmek için harekete geçti. Ancak dönüş yolunda; savaşın kazanılmasında önemli rol oynayan Baybars el-Bundukdârî'nin de içinde bulunduğu emirler tarafından düzenlenen bir komplo ile öldürüldü. Kutuz'un öldürülme nedeni açık değildir. Ancak Memluk kaynaklarında Kutuz'un Baybars'ı Halep valisi olarak atamayı reddettiği için öldürüldüğü belirtilmektedir. Kutuz'un öldürülmesinin akabinde Baybars, Memluk sultanı ilan edilmiştir.[135]

Moğolları durduran güç olmaları Memluklara İslam dünyasının bütününde büyük bir prestij sağlamıştır. Onlar bu zafer neticesinde İslam dünyasının en büyük ve etkili gücü haline gelmiştir. Devletin gerçek kurucusu sayılan Baybars, bu zaferin akabinde, İslam dünyası nezdinde

132 Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 41.

133 Memlukların kurucusu addedilen Baybars, hem Moğollara hem de Haçlılara karşı yaptığı mücadeleler ve kazandığı zaferler neticesinde kendi yaşadığı zamandan günümüze kadar geçen süreçte bir halk kahramanı olarak kabul edilmiştir. Onun hayatını ve hatıralarını ve aynı zamanda Moğol ve Haçlılara karşı yaptığı savaşları anlatan *Sîretu Melik Zâhir Baybars* isimli eser Arap edebiyatındaki önemini ve popülerliğini günümüzde de korumaktadır. Bkz. Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrâhim İbnu'ş-Şeddâd, *Sîretu Meliku'z- Zâhir Baybars* , tah. George Bohas-Katya Zehriya, (Dımaşk: el-Ma'hedu'l-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 2000-2004), c. I-VI

134 P. M. Holt, *Haçlılar Çağı-ıı. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*, çev. Özden Arıkan, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları), 2003, s. 90-92.

135 Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, s. 47.

siyasi meşruiyetini güçlendiren bir adım daha atmış ve Moğollar tarafından ortadan kaldırılan Abbasi hilafetini, son halifeyi Kahire'ye getirterek tekrar canlandırmıştır. Böylelikle hilafetin hamisi sıfatıyla Memlukların bütün İslam dünyası nezdindeki nüfuz ve etkinliğini artırmıştır.[136] Memlukların İslam dünyasındaki bu konumu, 10./16. yüzyılda Osmanlı Devleti tarafından ortadan kaldırılmalarına kadar devam etmiştir .

136 Yiğit, "Memlükler," s. 90-93; M. Sobernheim, "Memlûkler," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. VII, s. 44.

Şam ve Anadolu Dolaylarında 7./13. Yüzyılda Tasavvuf ve Muvelleh Dervişlik

Şam ve Anadolu dolaylarında yaşayanlar 7./13. yüzyılda olumsuz siyasi ve sosyal şartlara maruz kalmışlardır. Tasavvufun kurumsallaşma süreci de bu şartlar etrafında şekillenmiştir. Burada şu soruları sormak, meseleyi daha belirginleştirmeye yardımcı olacaktır: Şartların tasavvufun gelişimine bir katkısı olmuş mudur? Bu katkı tasavvufun gelişimini olumlu mu yoksa olumsuz mu etkilemiştir? Muvelleh dervişlerin ortaya çıkışı doğal gelişmelerin bir sonucu mudur? Bu dervişlik türü hangi şartlar içinde neşet etmiştir? Muvelleh dervişlerin diğer sufilerden farkları ve tasavvufi yapı içindeki rolleri nelerdir? Bu farkların oluşumu varlıklarını hangi gelişmelere borçludur? Bu gibi sorulara cevap vermek için tasavvufun gelişim sürecine ve muvelleh dervişlerin faaliyetlerine yakından bakmak gerekmektedir.

Tasavvuf ve Kurumsallaşma Süreci

İslam tasavvufunun ilk ortaya çıkışı bir zühd hareketi şeklindedir. İslam tarihinde zahid[1] diyebileceğimiz kişilere hicri ilk yüzyıldan itibaren rastlamak mümkündür. Ebû Zer, Ebu'd-Derdâ, Selmân-ı Fârisî gibi sahabeler, İslamın ilk yüzyıldaki zühd temsilcileri olarak değerlendirilebilir. Ancak bu kişiler, İslam literatüründe doğrudan tasavvuf akımıyla ilişkilendirilmemektedir. Zira bu sahabeleri yaşayışları itibariyle zahid olarak nitelemek mümkün olsa bile, bireysel örnekler olmaları hasebiyle, tasavvufi bir harekete örnekler olarak kabul etmek doğru görünmemektedir.

Tasavvufa zemin olacak bir harekete işaret eden "zühhâd," "ubbâd," "nüssâk" gibi sıfatların yaygın bir şekilde kullanılmaya

1 Zühd: dünyevi hazları terk etme; Zahid: dinin yasakladıklarından sakınıp buyurduklarını yerine getiren –y.n.

başlanıldığı dönem esas itibariyle Emevilerin son dönemiyle Abbasilerin ilk yıllarına rastlayan zaman dilimidir.[2] Bu sıfatların özellikle 2./8. yüzyılda yaygınlaşması sebebiyle zühd hareketinin bir protesto olduğu söylenmiştir. Buna göre, söz konusu tarihlerde İslam dünyasının sınırları fetihler vasıtasıyla oldukça genişlemiş ve doğal olarak Müslümanların refah düzeyi ve yaşam standartları yükselmiştir. Bu durumu dünya zevklerine bağlanma olarak algılayan birtakım insanlar da zühd hareketini başlatmışlardır.[3]

Tasavvuf hareketinin merkezi Basra ve Kûfe olarak görünmektedir. Ancak 3./9. yüzyılın başında hareket önce Bağdad'a sonra Suriye ve Mısır bölgelerine sıçramış ve buralarda da yaygınlaşmıştır.[4]

Sufilik zamanla gelişim göstermiş ve olgunlaşma sürecine girmiştir. Bu süreç içinde kendi kavram ve ilkelerini de üretmiştir. 4./10. yüzyıl, yaklaşık iki yüzyıl boyunca oluşturulmuş sufi geleneğinin sistematik hale getirildiği dönemdir. Bu dönemde ilk tarikatlar belirmeye ve sufi terminoloji oluşmaya başlamış; kerametin doğası, ayin biçimleri, tarikat kuralları gibi ilkeler üzerinde tartışmalar yapılmıştır.[5]

Sufiliğin geçirdiği gelişimin en önemli noktası kurumsallaşma aşamasıdır. Bizim çalışmamızın yoğunlaştığı zaman dilimi olan 7./13. yüzyıl, tasavvuf akımının dönüm noktalarından kurumsallaşma aşamasına denk gelmektedir. Bu dönemin ayırt edici özelliklerini; sufi ıstılah ve pratiklerin son şekillerini alması, tasavvufi kurumların hızlı bir şekilde yaygınlaşması, tasavvufi hayatı tercih eden şeyh ve müridlerin toplum hayatında daha etkin ve görünür olmaya başlaması şeklinde sıralamak mümkündür. Artık tasavvufi tarikatların kuruluş süreci tamamlanmaya ve bu tarikatlar çerçevesinde hiyerarşik bir sistemle şeyhe bağlı mürid zümreleri ortaya çıkmaya başlamıştır.[6] Şeyh veya müridlerin başlarından geçen olağanüstü hayat tecrübelerinin hikâye edildiği kerametlerin hiç olmadığı

2 Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, (Leiden: E.J. Brill, 2000), s. 6.
3 Denise Lardner Carmody-John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East And West*, (New York: Oxford University, 1996), s. 250-251.
4 Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 36-37.
5 Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 116.
6 Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 116.

kadar yaygın bir şekilde toplumda kabul görmesi sebebiyle, bu zaman dilimine "kerametler dönemi" adı da verilmiştir.[7]

Tasavvufun gelişim süreci, her düşünce akımı gibi, belli aşamaların kat edilmesi şeklinde olmuştur. Bütün fikir hareketlerinin gelişip büyümesi veya bu imkânı bulamadan ortadan kaybolması, uygun tarihi ve sosyal şartların oluşup oluşmamasıyla yakından alakalıdır. Gelişim her düşünce akımının doğasında vardır. Ancak uygun tarihi ve sosyal şartlar oluşmadan hiçbir fikir veya akımın gelişme olanağı bulması mümkün değildir. Dolayısıyla tasavvufun kurumsallaşmasının 7./13. yüzyılda tamamlanmasının, İslam dünyasının bu zaman diliminde içinde bulunduğu tarihi, sosyal, kültürel, psikolojik şartlarla da ilgisi olması gerekmektedir. Zira tasavvuf sadece dini bir olgu değildir. Aynı zamanda içtimai bir hadisedir. Şartların tasavvufun kurumsallaşma sürecindeki etkisini vurgulamak, onun ictimâî bir hadise oluşunun doğal sonucudur. Tabii ki tasavvufun gelişmesinde birinci derecede etkin hususlar, bu akımın temel amaçları olarak görünen Allah'a yakın olma, dini pratikleri derin bir kavrayışla yaşama ve Allah'ın rızasını kazanma gibi hedeflere insanlar tarafından gösterilen ilgidir. Ancak uygun koşullar da tasavvufi düşüncenin toplum tarafından hızla benimsenmesine, doğal olarak tasavvufi kurumların oluşması ve yaygınlaşmasına imkân sağlamıştır. Bu sebeple, tasavvufun kurumsallaşması açısından etkili koşullar ve etkenler hakkında bilgi vermek, hem o çağı hem de o çağdaki mutasavvıfları anlamak açısından faydalı olacaktır.

Tarihsel Şartların Uygunluğu

7./13. yüzyıl, tasavvufun gelişmesi ve kurumsallaşması için uygun sosyolojik ve psikolojik şartların oluştuğu bir dönemdir. Zira, daha önce ifade ettiğimiz üzere, bu dönemde İslam dünyası siyasi açıdan hiç olmadığı kadar zor şartlar altındaydı. Yüzyılın başlarında Şam ve Anadolu dolayları, hâlâ Haçlı Seferlerinin olumsuz etkileriyle karşı karşıyaydı. Ancak şartların olumsuz anlamda derinleşmesi esas itibariyle Moğol istilasıyla olmuştu. Moğol istilası, siyasi açıdan yol açtığı karmaşa ortamının

7 Ahmed Muhammed el-Evtânî, *Dımaşk fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, (Dımaşk: et-Tekvin, 2007), s. 344-345. Tasavvufun gelişim süreçleriyle ilgili çok farklı tasnif türleri vardır. Bunlar için bkz. Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), s. 76-77.

yanında, insanları korku ve yıkıcı şiddetle de karşı karşıya bırakarak sosyal ve psikolojik açılardan bir çöküşe neden olmuştu. Bu şartlar ise tasavvufun gelişmesine uygun bir zemin hazırlamıştır. Sürekli savaşmak zorunda kalan, hep tedirginlik içinde bekleyen, vahşice yapılan katliamlara tanık olan insanların topluma, hayata ve geleceğe bakışlarının umutsuzluk ve karamsarlık taşıyacağı açıktır.[8] Tasavvuf bu anlamda, çağın umutsuz ve huzursuz insanına bir huzur yolu sunmuştur. Zira tasavvufun temel amacı her şeyden önce insanları huzur ve mutluluğa ulaştırmaktır. Tasavvuftaki kişisel gelişim süreci esnasında yapılan zikir ve ayinlerin temel hedefi bu amacı gerçekleştirmeye yöneliktir.[9]

Tasavvufun örgütlenmiş biçimi olan tarikatlar da mensupları için sadece dini ritüellerin öğrenildiği ve uygulandığı bir sistem değildi. Aksine, tarikatların, toplumsal anlamda çok daha derin fonksiyonları vardı. Örneğin, tarikatların kurumsal yapıları olan tekke ve zaviyeler, aynı zamanda eğitim ve yardımlaşma kurumlarıydı. Bunların da ötesinde, aynı düşünce ve inançtaki insanların oluşturdukları dayanışma müesseseleriydi.[10] Doğal olarak tarikat mensupları arasında karşılıklı bir etkileşim olmaktaydı. Bu karşılıklı etkileşimin, insanları gelecekte karşılaşabilecekleri muhtemel tehlikelere karşı daha dayanıklı kılacağı ve onların huzur ve anlam arayışına olumlu manada katkı yapacağı aşikârdır.[11] Bu yönüyle tasavvuf, güvensizlik hissedeninsanlariçin bir sosyal güvenlik mekanizması hüviyetine bürünmüştür.

Tasavvufun sunduğu kardeşlik örgütlenmesi, olumsuzluklara karşı dayanışma gücü, sufilerin, kerametleri sayesinde problemleri kolayca halleden bir şeyhe bağlanmaya dair propagandaları gibi hususlar, ihtiyaç

8 Şartların insanın düşünce biçimine etkisi konusunda bkz. Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, (California: Wadsworth Publishing Co., 1992), s. 32-33.

9 Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Aslan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995), s. 15; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, (Ankara: Pars Matbaası, 1972), s. 9; Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), s. 68-70.

10 Süleyman Uludağ, "Hankah," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), c. XVI, s. 43; Ünver Günay-A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999), s. 139. Tekke ve zaviyelerin toplumsal açıdan icra ettiği fonksiyonlar hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977).

11 McGuire, *Religion*, s. 91. Modern araştırmalar insanların korkularını azaltmak için başka insanlarla birlikte sosyal ortamlar kurmayı yeğlediklerini söylemektedir. Bkz. J. L. Friedman-D. O. Sears-J. M. Carlmith, *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez, (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), s. 75-76.

duydukları sosyal ve psikolojik desteği çağın insanına sağlamıştır. Nitekim George Lane, İran'daki Moğol hâkimiyetini incelediği çalışmasında, Moğol istilasının sebep olduğu politik ve sosyal değişkenliğin, birçok insanın vahşice öldürülmesine tanık olan ve eşi görülmemiş bir şiddete maruz kalan insanlar için tasavvufu bir sığınak haline getirdiğini belirtmektedir. Onlar için tasavvuf, karşılaşılan barbarlıklara, içinde yaşanılan anarşi ortamına karşı bir reaksiyondur. Tasavvuf, politik çöküş ve psikolojik terörün ortasında kalmış bu insanların, umutsuzluk, ilgisizlik, gelecek korkusu gibi olumsuz düşüncelerden kendilerini kurtarabilecekleri, teselli bulabilecekleri bir sığınak olmuştur.[12] Lane'nin İran coğrafyası için ifade ettiği bu durum, Şam ve Anadolu coğrafyası için de geçerlidir. Zira bu bölgenin insanları, Moğol tehlikesinden önce, uzun süreli Haçlı saldırılarına maruz kalmışlardı. Akabinde Moğol istilası, İran coğrafyasındaki yıkıcılığına benzer bir terör ortamı eşliğinde bu bölgede de görülmüştü. Doğal olarak, bölge insanı tasavvufun vaat ettiği huzur ve dayanışma ortamının psikolojik dinginliğine, İran coğrafyasında yaşayanlardan daha fazla muhtaçtı.

7./13. yüzyıl boyunca bölgeyi kitlesel olarak etkileyen tek olumsuzluk güvenlik kaygısı değildi. Bu coğrafya, uzun süren savaşların ve anarşi ortamının bir sonucu olarak, ekonomik sıkıntılara da maruz kalmaktaydı. Her şeyden önce savaşın bir maliyeti vardı ve bunun halka yansıması söz konusuydu. Bölge devletleri savaşın ekonomik maliyetini karşılamak için halktan özel savaş vergileri toplamaktaydı.[13] Ayrıca savaşlar neticesinde nüfusun azalması da ekonomik faaliyetleri olumsuz yönde etkileyen bir hususdu. Özellikle Moğol istilasında görülen kitlesel ölümler, işgücünün azalmasına yol açarak ekonomik gerilemeye zemin hazırlamıştı.[14] Ancak ekonomik sıkıntıları tetikleyen unsurlar sadece savaş ortamıyla alakalı değildi. Savaş dışında başka etkenlerin de ekonomik durumu olumsuz etkilemesi söz konusuydu. Bu anlamda kıtlık en önemli sorunlardan biriydi. Bölge ülkelerinin

12 George Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran-A Persian Renaissance*, (Londra: Routledge Curzon, 2005), s. 229-230. Benzer fikirleri başka araştırmacılar da öne sürmektedir. Örnek için bkz. el-Evtânî, *Dımaşk*, s. 345-346.

13 Hassanein Rabie, *The Financial System of Egypt*, (Londra: Oxford University, 1972), s. 117-118.

14 Ashtor, *A Social and Economic History*, s. 254.

hemen hepsi 7./13. yüzyıl boyunca farklı tarihlerde kıtlığa maruz kalmıştı.[15] Kıtlığın en önemli nedeni, yağışların azlığı ve buna paralel olarak yeraltı sularının azalmasıydı. Bu durum, hem insanların içecek su bulmada sıkıntı yaşamasına hem de tarım arazilerinin sulanamaması sebebiyle, temel gıda maddelerinin yeterli miktarlarda yetiştirilememesine yol açmıştı. İbn Kesîr, yukarıda saydığımız nedenlerle, 627-628/1230'lu yıllarda Şam, Mısır, Halep ve Cezire bölgelerinde şiddetli kıtlıklar görüldüğünü belirtmektedir.[16] İbnu'l-Verdî ise 616-617/1220'li yıllarda Diyarbakır, Musul, Mardin, Meyyâfârikin gibi Anadolu'nun güneyinde görülen kıtlığın sebepleri olarak çekirge istilası, iki sene yağmur yağmaması ve Moğol saldırıları gibi hususlara işaret etmektedir.[17] Kıtlığın benzer sebeplerle yüzyıl boyunca Ön Asya'da değişik tarihlerde sık sık vuku bulduğunu diğer kaynaklar da haber vermektedir.[18] Kıtlığın doğal sonucu pahalılık ve açlıktır. Halkın hayatını sürdürmek için ihtiyacı olan ekmek, et, vs. gibi temel besin maddelerinin fiyatları, kıtlık zamanlarında insanların kolayca temin edemeyeceği kadar yükselmiştir.[19] Dönemin tarihçileri, yiyeceklerin az, fiyatların pahalı olduğu bu zamanlarda, bu coğrafyada yaşayan insanların hayatlarını idame ettirebilmek için zorunluluktan dolayı at, eşek, katır, köpek gibi ele geçirebildikleri bütün hayvanların etlerini yediklerini belirtmektedir.[20] Tarihçiler daha dehşetli tasvirler de yapmaktadır. Buna göre, insanlar iaşelerini temin etmek için çocuklarını satmakta ve ölen kimselerin etlerini yemektedir.[21] Hatta anne ve babalar, kendi ölen

15 Kıtlık ve fiyat pahalılığından Müslümanlar kadar Haçlılar da etkileniyordu. Bkz. Ebu Abdullah İmaduddin Katib Muhammed b. Muhammed b. Hamid İmaduddin el-İsfehani, *el-Fethu'l-Kussi fi'l-Fethi'l-Kudsi*, tah. Muhammed Mahmud Subh, (y.y.: ed-Dâru'l-Kavmiyye, t.y.), s. 439-440.

16 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 9.

17 Ebû Hafs Zeynuddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnu'l-Verdî, *Tetimmetu'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, tah. Ahmet Rıfat el-Badrâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1970), s. 380.

18 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 43, 118, 232, 259, 262; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. X, s. 474; el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. I, s. 272; Şihabeddin Karatay el-İzzî el-Hazindârî, *Târihu Mecmûu'n-Nevâdir mimmâ Cerâ fi'l-Evâil ve'l-Evâhir*, tah. Horst Hein ve Muhammed Huceyrî, (Beyrut: Klaus Schwarz Verlag, 2005), s. 125.

19 el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. I, s. 272; el-Hazindârî, *Târihu Mecmûu'n-Nevâdir*, s. 125. Et fiyatlarının yüksek olmasında kıtlık nedeniyle hayvan beslemenin zorlaşması önemli bir etkendir. Ancak Moğol askerlerinin birçok hayvana el koymasının da fiyatların yükselmesinde önemli rol oynadığı muhakkaktır. Bkz. Ziadeh, *Urban Life*, s. 148.

20 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 232.

21 Afifüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî el-Yafiî, *Mirâtu'l-Cenân ve İbretu'l-Yakzân fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, (Beyrut, 1970), c. IV, s. 257; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b.

çocuklarını yemekten bile çekinmemektedir. Tarihi kayıtlar, yiyecek çocuk ve leş kalmayınca, kuvvetli kimselerin zayıfları yakalayıp yediklerini, insanların yoksul kimseleri evlerine çağırıp bir bahaneyle boğazladıklarını, bazılarının kendi karılarını kesip yediklerini, hastaları tedavi için çağrılan doktorların bile kesilip yenildiğini, çok sayıda doktorun bu sebeple ortadan kaybolduğunu söylemektedir.[22] Bu kayıtlar, 7./13. yüzyılda Ön Asya'da yaşayan insanlar için şartların ne kadar zor olduğunu, bu şartların insanlarda yol açtığı psikolojik değişimin, hastalıklı olarak niteleyebileceğimiz bir boyuta nasıl ulaştığını göstermesi açısından önemlidir.

7./13. yüzyıl boyunca bölgede kitlesel boyutlarda panik yaratan ve ölümlere yol açan bir sıkıntı kaynağı daha vardır ki, o da etkileri öbür asra kadar sarkan ve bütün dünyada kitlesel ölümlere yol açan veba salgınlarıdır. Veba salgınından kaynaklanan toplu ölümlere önceki yüzyıllarda da rastlanmıştır.[23] Ancak bunların hiçbiri 7./13. ve 8./14. yüzyıllardaki kadar büyük oranda kitlesel ölümlere yol açmamıştır. Bu zaman diliminde veba hastalığı Ön Asya'da da büyük ölümlere yol açmış ve sosyal ve ekonomik düzeni bozan önemli bir unsur olmuştur. Salgınların daha sık görüldüğü 8./14. yüzyılda iktidarda olan Burcî Memluklar döneminde devletin, selefleri olan Bahrî Memluklara göre, ekonomik açıdan oldukça gerilemiş olması, vebanın nüfusun azalmasına yaptığı etkiyle açıklanmaktadır.[24] Hastalığın yayılması o kadar hızlı ve kayıplar o kadar fazlaydı ki, bu dönemde nüfus ciddi oranda düşüşe geçmiş, neredeyse insan popülasyonunu harap edecek seviyeye ulaşmıştır. Yafiî, 695/1295-1296 yılında Mısır'da veba ve kıtlık sebebiyle günde 1500 cenaze kalktığını, insanların tek tek

Osman ez-Zehebî, *el-İber fî Haberi men Gaber*, tah. Ebu Hacer Muhammed Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), c. IV, s. 48. Birzâlî, çocukların Moğollara satıldığını ve yaklaşık fiyatın 50 dirhem olduğunu söyler. Bkz. Ebû Muhammed Alemuddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf el-Birzâlî, *el-Vefeyât*, (Kuveyt: Garas li'n-Neşr, 2005). s. 449-450.

22 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. VIII, s. 529-530; Ahmed b. Ali el-Mağribi el-Harîrî, *Kitabı Muntehabi'z-Zamân fi Târîhi'l-Hulefâ ve'l-Ulemâ ve'l-Âyân*, tah. Abduh Halife, (Beyrut: Dâru İştar, 1993), c. II, s. 323-324.

23 Bkz. Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, (Princeton: Princeton University, 1977), s. 27-35; Ebû Ya'la Hamza b. Esed b. Ali ed-Dımaşki İbnu'l-Kalânisî, *Târihu Dımaşk*, tah. Suheyl Zekkar, (Dımaşk: Dâru Hassan, 1983), s. 431.

24 Ashtor, *A Social and Economic History*, s. 301-302.

cenazeleri defnetmekle uğraşmayıp topluca çukurlara gömdüklerini belirtmiştir.[25] Harîrî de veba ve kıtlık sebebiyle Melik Adil'in tahta çıktığı sene, Mısır'da, sadece hükümdarın masraflarını karşılayarak kefenleyip defnettiği kişi sayısının 220 bini bulduğunu, ama bunlar dışında nice ölülerin defnedilmeden köpekler tarafından yendiğini belirterek felaketin boyutlarını ortaya koymuştur.[26]

Görüldüğü gibi 7./13. yüzyıl, Ön Asya'da yaşayan insanlar için, hem siyasi açıdan karmaşanın hem de psikolojik, sosyal ve ekonomik açılardan travmatik gelişmelerin yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. Yaşanan şartlar ölümü sıradanlaştırmış, insanların kendilerini güvende hissetmedikleri, temel yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayamadıkları bir korku ortamında yaşamalarına yol açmıştır. Tabii ki, şartlar yüzyıl boyunca sürekli bu şekilde olmamıştır. Ancak şartlar sonradan olumlu biçimde değişmiş olsa da, bu travmaları yaşayan, bunlara şahit olan veya işiten insanların hayata bakışlarına, mutluluk arayışlarına ve gelecek beklentilerine büyük bir karamsarlık egemen olmuştur. Dolayısıyla her şeyden fazla huzur ve güven ortamına ihtiyaç duyan bu insanlardaki psikolojik zeminin, tasavvufun yaygınlaşmasında önemli rol oynadığını düşünmek yanlış olmasa gerektir. Zira sosyal çalkantı zamanlarında insanların emniyet ve huzur ihtiyacını karşılamak için buldukları yollardan biri, bir cemaate mensup olmaktır. Bir gruba katılmak, yaşamın zorlu gerçekliklerine karşı dayanma gücü vermenin yanında, maruz kalınan zorlu koşullara karşı manevi bir tepkiyi de içermektedir.[27] Tasavvuf çağın insanlarına sosyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılayacakları bir zemin hazırlamıştır. Tasavvufun hızlı bir şekilde kurumsallaşması biraz da bu zemin nedeniyledir.

25 el-Yafiî, *Mirât*, c. IV, s. 227-228. Vebanın Ön Asya'nın farklı bölgelerinde yol açtığı demoğrafik yıkım için ayrıca bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 43; el-Harîrî, *Kitabı Muntehabi'z-Zamân*, c. II, s. 329; Dols, *The Black Death*, s. 143-194; Huda Lutfî, *al-Quds al-Mamlûkıyya, A History of Memluk Jerusalem-Based on the Haram Documents*, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985), s. 220.

26 el-Harîrî, *Kitabı Muntehabi'z-Zamân*, c. II, s. 323-324.

27 Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1982), s. 198; Durmuş Tatlıoğlu, "Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IX, sayı: 1, (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2009), s. 124-127.

İktidar Desteği

7./13. yüzyıl boyunca, Şam ve Anadolu dolaylarında tasavvufun ve tasavvufi kurumların yaygınlaşmasının en önemli nedenlerinden biri de siyasi iktidarların bu kurumlara açık ve sürekli desteğidir. Siyasi iktidarlar hem tasavvuf mensuplarına büyük değer vermiş hem de tasavvufi kurumların inşasına destek olmuşlardır. Şam ve çevresinde tekke, zaviye ve hangâh gibi tasavvufi kurumların yaygınlaşmasında özellikle Eyyubiler önemli rol oynamıştır. Ancak onlardan önce bölgeye hâkim olan Büyük Selçuklular zamanında da tasavvufi kurumların devlet desteği eşliğinde kurulmaya başlandığını tarihi kaynaklar belirtmektedir. Bu kaynaklara göre, Büyük Selçuklu sultanları, ülkenin her tarafında zaviyeler açmış ve buralara zengin mülkler vakfetmiştir.[28] Nureddin Zengi zamanında da sufilerin devlet katında itibar gördükleri ve desteklendikleri tarihi kayıtlardan anlaşılmaktadır.[29] Hatta o, elde ettiği siyasi başarıları, mutasavvıfların ona bestledikleri manevi minnettarlığa bağlamıştır. Bu olumlu bakış açısı, hükümdarlığı döneminde çok sayıda âlim ve mutasavvıfın onun ülkesine göç etmesine yol açmıştır.[30] Eyyubiler de esas itibariyle seleflerinden devraldıkları bu geleneği devam ettirmiş ve sufilerin mekânları olan tekke, zaviye ve hangâh yapımına büyük destek olmuşlardır.

Zamanın devletleri tarafından desteklenen sufilik hızla kurumsallaşma sürecine girmiş, merkeziyetçi yapılanmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Şam'da tesis edilen Sümeysâtiyye hangâhının şeyhi, "şeyhu'ş-şuyûh" lakabıyla Şam'daki bütün mutasavvıfların lideri konumundadır.[31]

28 Ahmet Yaşar Ocak, "Zaviyeler," *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 12, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1978), s. 253; Ahmet Yaşar Ocak-Suraiya Farûkî, "Zaviye," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. XIII, s. 469-470; J. Chabbi, "Khânkâh," *EI2*, (Leiden: E. J. Brill), 1978, C. IV, s. 1025-1026.

29 Tarihçiler, Nureddin Zengi'nin Şeyh Ömer el-Mella'nın en ihlaslı muhibbi olduğunu, onunla istişare ettiğini ve yazışmalarda bulunduğunu, ayrıca önemli devlet adamları, ulema ve fukahanın da şeyhi zaviyesinde ziyaret ettiklerini haber vermektedir. Bkz. Kıvamuddin El-Feth b. Ali el-Bundârî, *Sana'l-Barka'ş-Şâmî*, tah. Ramazan Şeşen, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 2004), s. 38; Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, c. II, s. 171-172. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bahaeddin Kök, *Nuruddin Mahmûd bin Zengî ve İslam Kurumları Tarihindeki Yeri*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), s. 189-197.

30 Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti (Hicri 569-589/Milâdî 1174-1193)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1983), s. 264-265.

31 Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler*, s. 263.

Benzer bir durum Mısır için de söz konusudur. Eyyubi hanedanının kurucusu olan Selahaddin Eyyûbî, Mısır'da tesis edilen tasavvufi kurumların başına sufilerden bir "şeyhu'ş-şuyûh" atayarak kurumsal bir yapı oluşturmuştur. Bunun yanında, onlara iktisadi olarak da destek olmuş, giderleri için vakıflar kurmuş ve orada günlük olarak yemek çıkmasını sağlayıp bir de hamam inşa ettirmiştir.[32]

Selahaddin'den sonra yönetimi ele alan diğer Eyyubi sultanları sufi kurumlarına destek verme geleneğini devam ettirmişlerdir.[33] Eyyubilerden sonra iktidarı ele geçiren Memluk Sultanı Baybars'ın bütün tekkelere sadaka ve ihsanlar gönderdiğini, hükümdarı sevindirecek bir olay olduğunda ihsanların ilk olarak tekkelere yöneldiğini "*Baybars Tarihi*"nin müellifi kaydetmektedir.[34] Sultan Baybars dışındaki diğer Memluk sultanları da aynı şekilde tasavvuf mensuplarına ve kurumlarına devlet desteğini sürdürmüşlerdir.[35] Sultanların iltifatına mazhar olan bir olgunun devletin diğer üst düzey memurlarının ilgisini çekmemesi olanaksızdır. Dolayısıyla tasavvufi kurumların hemen hepsinin yapımında, tıpkı medreselerde olduğu gibi, üst düzey devlet adamlarının

32 İbrahim Zu'rur, *el-Hayâtu'l-İctimâiyyetu fî Bilâdi'ş-Şâm fi'l-Asreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî*, (Dımaşk: Matbaatu'l-Cumhuriyye, 1993), s. 128-129; Abdullatif Hamza,, *el-Hareketu'l-Fikriyyetu fî Mısr fi'l-Asreyni'l-Eyyûbi ve'l-Memlûki'l-Evvel*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, t.y.), s. 107; el-Evtânî, *Dımaşk*, s. 347. Tekke, zaviye ve hangâh kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılsa da aralarında farklar vardır. Hangâh bunlar içinde en büyüğü olup bir nevi merkez durumundadır. Bektaşilik ve diğer bazı tarikatlarda hangâh şeyhin maddi ve manevi yönetimi altında bulunur, Mevlevilik gibi bazılarında da tekke ve zaviyelerin kaydı tutulurdu. Tekke hangâhtan, zaviye de tekkeden daha küçük olan yapılardı. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), (Hangâh Maddesi) s. 327. Tasavvufi kurumlar, toplumun bütün katmanlarını kapsayacak şekilde yayılmıştır. İbn Şeddad, Halep'te kadınlara özel olarak inşa edilen yedi hangâhın olduğunu söylemektedir. Bkz. İbnu'ş-Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatire*, c. I, s. 236-237.

33 Hamza, *el-Hareketu'l-Fikriyyetu*, s. 107-109.

34 *Baypars Tarihi*, çev. Şerafettin Yaltkaya, (Ankara: TTK Yayınları, 2000), c. II, s. 132.

35 Emil Homerin, Mısır'da sufilerin en büyük mekânı sayılan hangâhların çoğunun Memluklar döneminde inşa edildiğini söylemekte, ayrıca burada kalanların aylık maaşın yanında, yiyecek, giyecek ve diğer hediyelerle desteklendiğini belirtmektedir. Bkz. Emile Homerin, "Sufis and Their Detractors in Mamluk Egypt," *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong-Bernd Radtke, (Leiden: E.J. Brill, 1999), s. 238. Michael Winter'in Memluk sultanlarının vakıf faaliyetlerini inceleyen çalışmasında, zaviyeler için vakfedilen vakıflar ve bunları vakfedenlere bakıldığında da bu destek açıkça görülecektir. Bkz. Michael Winter, "Mamluks and Their Households in Late Mamluk Damascus: A Waqf Study," *The Mamluks Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. Michael Winter-Amalia Levanoni, (Leiden: E.J. Brill, 2004) s. 301-302. Bu konuda ayrıca bkz. Asım Muhammed Rızk, *Hankavâtu's-Sufiyye fî Mısr*, (Kahire: Mektebetu Medbuli, 1997), c. I, s. 127-368.

da önemli roller üstlendiği anlaşılmaktadır.[36] Anadolu toprakları da benzer bir süreci yaşamaktadır. Türkiye Selçuklu sultanları sufileri desteklemekte ve kurumsallaşması için her türlü çabayı göstermektedir. Bu dönemde göçler sebebiyle Anadolu'ya çok sayıda derviş zümresi gelmiştir. I. İzzeddin Keykâvus, I. Alaeddin Keykûbad gibi sultanlar bu dervişleri çok iyi karşılamış ve onların iskân faaliyetlerini desteklemiştir. Zenginler ve diğer devlet adamları da bu sürece aktif olarak katılmış ve Anadolu şehirleri zengin vakıfları olan tasavvufi kurumlarla donatılmıştır.[37] Selçuklular zamanında tasavvuf mensupları tıpkı medrese mensupları gibi devlet koruması altındadır. Devlet mutasavvıf zümrelerini ekonomik olarak desteklemiş, hatta bazen şeyhlere sürekli maaş bağlamak gibi durumlar da söz konusu olmuştur.[38]

Devlet adamlarının tasavvufi kurumlara iktisadi desteği, zor şartlar altında yaşayan insanlar için bu kurumların bir cazibe merkezi haline gelmesine yol açmıştır. Selahaddin Eyyûbî'nin hükümdarlığı döneminde Suriye'den geçen İbn Cübeyr oradaki sufiler için şu cümleleri kaydetmiştir:

> Sufiler bu beldelerin kralları gibidir. Çünkü dünya sıkıntısı ve geçim derdinden uzaktırlar. Kendilerini tamamen Allah'a ibadete vermişler. Cennet bahçelerini andıran saray benzeri yerlerde yaşarlar.[39]

Bu satırlar tasavvufun bölge insanı için neden bir cazibe merkezi haline geldiğinin kanıtıdır. Tekke ve zaviyelerde hiçbir ücret ödemeden ra-

36 Bkz. İbnu'ş-Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, c. I, s. 233-282; Ebu'l-Fazl Muhibbuddin Muhammed b. Muhammed İbn Şihne, *ed-Durru'l-Muntehab fî Târihi Memleketi Haleb*, Yusuf b. İlyan b. Musa Dımaşki Serkis, (Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1909), s. 106-124. Şam ve Mısır'da medreselere yönelik devlet desteği ve medreselerin toplumdaki rolleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan eş-Şumeysânî, *Medârisi Dımaşk fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1983); Gary Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisûn 495-647/1101-1249*, (Londra, 1976). Bütün bunların yanında toplumun önde gelen zengin tabakası da tasavvufi kurumlar inşa etmekte ve buralara geliri bol vakıflar vakfederek işlemelerini sağlamaktadır. Bkz. Ocak-Farûki, "Zaviye," s. 469.

37 Ocak, "Zaviyeler," s. 254. Ethel Sara Wolper, göç eden dervişlerin yoğun olarak iskân edildiği Orta Anadolu bölgesi şehirlerinden Sivas, Tokat ve Amasya'da 1250'den önce toplam dört zaviye bulunduğunu ve bunların oldukça küçük olduklarını, ancak 7./13. yüzyılın ortalarından 8./14. yüzyıl ortalarına kadar geçen sürede on beş adet büyük zaviye yapıldığını bildirmektedir. Bkz. Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003), s. 1-7.

38 Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, s. 58.

39 Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed İbn Cubeyr, *Rıhletu İbn Cubeyr*, (Beyrut, t.y.), s. 220-221.

hat bir şekilde yaşama fırsatının, buraların halk nezdinde bir çekim merkezi haline gelmesinde önemli rolü olduğu muhakkaktır.[40]

Tasavvufa verilen devlet desteğinin temelinde hükümdar ve devlet adamlarının sufilere duydukları ilgi önemli rol oynamıştır. Bu ilginin nedeni olarak ilk akla gelen, onların meşruiyet arayışlarıdır. Zira sufiler, toplum içindeki itibar ve etkinlikleriyle görmezden gelinemeyecek bir güce sahiptirler. Ayrıca, sufiler veya kurumsallaşmış biçimiyle tarikatlar, kısa sürede toplumun her katmanı, her sosyal sınıfı, her çeşit meslek grubuyla ilişki içine girmiş ve bu onlara bütün bu yapıları etkileme ve dönüştürme gücü vermiştir.[41] Dolayısıyla meşruiyet arayan devlet yöneticileri için sufilere verilen destek, onlara halk nezdinde siyasi otoritelerinin devam etmesini sağlayan bir itibar olarak geri dönmüştür. Güçlerinin farkında olan sufi zümreleri, devlet yöneticilerinin itibar ihtiyaçlarını karşılamak mukabilinde, kendi durumlarını daha da güçlendiren katkılara talip olmuşlardır. Örneğin, Hasan el-Cevâlikî el-Kalenderî hakkında tarih kitaplarında verilen bilgilere baktığımızda, onun her dönemde devlet adamları nezdinde itibara mazhar olduğunu, onlarla oturup sohbet ettiğini ve yakınlık kurduğunu görmekteyiz. Onun kurduğu bu yakınlığın, sufilerin itibar görmesi ve rahata ermesi açısından, çok faydalı sonuçlar verdiğini bizzat hayatı hakkında bilgi veren dönemin tarihçileri kaydetmektedir.[42]

Sufiler hem halk hem de devlet düzeyinde destek görebilmek için sahip oldukları araçları etkin şekilde kullanmışlardır. Bu amaçla en fazla

40 Bkz. Ocak, "Zaviyeler," s. 268. Buna dair bir örneği 8./14. yüzyılda Anadolu'dan geçen İbn Battûta kaydetmiştir. Battûta Anadolu'daki zaviyelerde dervişlerin her türlü ihtiyaçlarının karşılandığını, uzak yerlerden gelenlere de maddi yardım yapıldığını bildirmektedir. Buna göre, Kastamonu'da Fahreddin Bey zaviyesine gelen dervişlerin her ihtiyacı karşılanır ve bunun için bedel alınmazdı. Mekke, Suriye, Mısır, İran, Irak ve Horasan gibi beldelerden gelen dervişler için ise dergâha girdiklerinde hemen bir elbise ve yüz dirhem, ayrılacakları zaman da otuz dirhem verilmesine, orada kaldıkları süre boyunca da bütün yiyecek ihtiyaçlarının karşılanmasına dair ferman çıkartılmıştı. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. Sait Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), c. I, s. 441-442.

41 Bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, (Oxford: The Clarendon Press, 1971), s. 233. Bazen zaviyeler halktan öyle hürmet görürlerdi ki, oraya sığınanlar bir nevi dokunulmazlık elde ederlerdi. İbn Battûta, Fas'ta bir zaviyeye halkın çok fazla hürmeti olduğunu, bu zaviyeye sığınanlara sultanın bile bir şey yapamadığını, sultanın gazabını çekenlerin cezalandırılmamak için bu zaviyeye sığındığını belirtmektedir. Bkz. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 372. Ayrıca bkz. Ocak, "Zaviyeler."

42 Rukneddin Baybars el-Mansûrî ed-Devadâr, *Zubdetu'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*, tah. Donald Ritchard, (Beyrut: Das Arabische Buch Berlin, 1998), s. 311; Ebu'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf İbn Tağriberdî, *el-Menhelu's-Sâfî ve'l-Mustevfî ba'de'l-Vâfî*, tah. Nebil Muhammed Abdulaziz, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1988), c. V, s. 145.

kullandıkları araç kerametler olmuştur. Kerametler vasıtasıyla, kendilerini destekleyen devlet yöneticilerinin başarılarını, onların şeyhlerine verdikleri desteklere bağlamış, kendilerine muhalif devlet yöneticilerinin karşılaştıkları olumsuzlukları ise, onların tasavvuf mensuplarına muhalefetlerine dayandırmışlardır. Bu kerametler aracılığıyla siyasi hadiselerin merkezine sufilere karşı takınılan tavrı koyarak şeyhlerini tarihsel gelişmelerin etrafında döndüğü figürler haline getirmişlerdir. Eflâkî'nin *"Menâkıbu'l-Ârifîn"*de Mevlânâ'ya söylettiği bir diyalog bu duruma iyi bir örnektir. Buna göre; kendisine "Cengizhan devletinin sonu ne olacak?" diye soran Muînuddin Pervâne'ye, Mevlânâ, Harezmşah'ın babasına karşı incitici hareketlerde bulunduğu için Moğollar karşısında başarısızlığa uğradığını söylemiştir. Benzer şekilde Moğol taifesi Mevlevi soyuna ne zaman kötü davranmaya başlarsa onlar için de yok oluş süreci işleyecektir. Eflâkî, Moğolların yok oluşunun böyle bir durum neticesinde vuku bulduğunu ekleyerek Mevlânâ'nın öngörüsünün gerçekleştiğini vurgulamayı ihmal etmemiştir.[43] Gerek İbnu's-Serrâc'ın eserinde ve gerekse diğer tasavvuf kitaplarında buna benzer çok sayıda keramete rastlamak mümkündür. Bir nevi tarihi kişiselleştirmek olan bu çabanın devlet görevlileri üzerinde ne kadar etkili olduğunu tespit etmek kolay değildir. Ancak kerametlerin esas muhatabı olan halk nezdinde ciddi bir psikolojik etki yaptığını tahmin etmek zor olmasa gerektir.[44]

43 Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), s. 71-73, 710-713.

44 Bu konuda Eflâkî'nin eserinde bolca örnek vardır. Örneğin Selçuklunun inkirazı, Selçuklu sultanının Mevlânâ dışında başka bir şeyhi kendisine dost edinmesinden dolayıdır. Bkz. s. 165-166. Arif Çelebi'ye edepsizlik eden Germiyanoğlu beyi rüzgâr ve fırtınalarla cezalandırılır. Bkz. s. 686. Velilere saygı gösteren Emir Muineddin Süleyman ise hangi işe el atsa muzaffer olmaktadır. Bkz. s. 174. Bu kerametlerde evliya karşıtları çoğunlukla ceza olarak ölümle karşılaşsalar da (Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 84, 607, 630,716; İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 54a, 88a-89a, 116b-119a, 141b-142b, 187a-188a) bazen erekliklerinden olmak (Eflâkî *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 192-193), öldüklerinde kabirlerinden siyah dumanlar çıkmak (Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 570-5719), sahip olduğu ilmi kaybetmek (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 59a, 76a-77a), dili tutulmak (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 71a-71b, 74a-75a), kör olmak (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 71b-72a), hastalık nakl olunmak (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 78a-78b), sefil hale düşmek (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 80b-81a), hareket edememek (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 106a-107b, ve 155a-156a), başın koparılması (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 114b-115b), malını-mülkünü ve evlatlarını kaybedip hasta olmak (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 128b-129a), bağırsaklarının yere düşmesi (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 149b-150a), gözü çıkarılmak (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 150a-150b, 217a), uyuz olup kaşıntıdan ölmek (İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 226a-226b) gibi cezalarla da karşılaşabiliyorlardı. Buna benzer kerametlere birçok tasavvufi eserde de rastlamak mükündür. Bu kerametleri işiten halktan her kesimin benzer cezalarla kendilerinin karşılacağı korkusuyla hareket ettiği ve tasavvufi kişiliklerin bu tarz kerametlerle bir tür doğal korunma sağladıkları sonucunu çıkarmak hatalı bir düşünce olmasa gerektir.

Devlet yöneticilerinin sufileri desteklemesindeki bir diğer nedenin, onların Allah katında özel bir yeri olduklarına dair inancın toplumda yerleşmesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu inancın etkisi altındaki devlet adamları, mutasavvıflarla kurdukları ilişkiler vasıtasıyla, Allah'ın rıza ve yardımını kazanmayı ummuşlardır. Bu duruma dair bir örnek oldukça ilginçtir. Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Hemedan'da rastladığı Baba Tahir, Baba Cafer ve Şeyh Hamşâ'yı görünce hemen durmuş ve veziriyle yanına gidip ellerini öpmüştür. Kaynaklarda mecnun olarak nitelenen Baba Tahir, abdest aldığı kırık ibriğin başını sultana hediye edip bir yüzük gibi onun parmağına geçirmiştir. Ravendî Selçuklu sultanının bu parçayı sakladığını ve savaş çıkacağı zamanlarda parmağına taktığını kaydetmektedir.[45] Bir diğer örnek, Memluk Hükümdarı Baybars'ın meşhur sufi Hızır el-Kürdî ile ilişkisidir. Kaynaklar Hızır el-Kürdî'nin geleceğe dair kehanetlerde bulunduğunu, Baybars'ın bunu haber alıp onun yanına gittiğini ve fethedeceği yerler hakkında bilgi aldığını, kehanetlerinin tutması üzerine de onu yanından ayırmadığını belirtmektedir.[46] Böylesi kehanetler, sultanlar tarafından, yaptıkları faaliyetlere Allah tarafından verilen ilahi desteğin bir ifadesi olarak görülmüştür. Ayrıca bu özellikleri haiz bir mutasavvıfın yanlarında bulunması, devlet yöneticileri için, kendi fiilleri hakkındaki kuşkularını ortadan kaldıran ilahi bir onayı ifade etmektedir. 8./14. yüzyılda Anadolu'da bir beyliğin başında bulunan Kadı Burhaneddin'in, kehanet benzeri bilgiler veren bir derviş yanına geldiği zaman ferahladığını, içindeki karamsarlık ve kuşkunun yerini aydınlığa bıraktığını ifade etmesi, bir dervişin, bir hükümdarın psikolojik durumuna nasıl etkileyebileceğinin önemli bir işareti olarak kaydedilmelidir.[47]

Devlet adamlarının sufi çevrelerle ilişkisinde bütün bunların dışında, tasavvuf mensuplarına ve onların yaşam biçimlerine sevgi ve temayül, hatta müridâne bir bağlılık da önemli rol oynamaktadır. Bu konuda önemli bir

45 Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhat-Us-Sudûr ve Âyet-Üs-Sürûr*, çev. Ahmed Ateş, (Ankara: TTK Yayınları, 1999), c. I, s. 97-98.

46 Bkz. *Baypars Tarihi*, c. II, s. 131-133; Ebû Bekir Abdullah b. Aybek, ed-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer ve Câmiu'l-Gurer*, tah. Said Abdulfettah Âşûr, (Freiburg: Schwarz, 1972), c. VIII, s. 220-224.

47 Aziz b. Erdeşir Esterâbadî, *Bezm U Rezm*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), s. 88.

örnek, Moğol hükümdarı Ahmed Teküder'dir. Müslüman olması sebebiyle Ahmed ismini alan bu hükümdar, Moğol tahtına oturduktan sonra Abdurrahman Neccâr isimli bir Türkmen şeyhiyle tanışmıştır. Şeyhle o kadar sıkı bir dostluk ve sevgi bağı kurmuştur ki, ona "Baba" diye hitap etmeye başlamış, sık sık Arran'da bulunan dergâhını ziyaret etmiş ve sema törenlerine katılmıştır. Ahmet Teküder, şeyhe karşı tutumunda bir hükümdar gibi değil, bir mürid gibidir. Şeyhin huzurunda iken hem kendisi hem de diğer Moğol erkânı, tıpkı bir mürid gibi, saygıyla onun bir şeye işaret etmesini beklemektedir. Ahmed Teküder'in şeyhe kuvvetli bağlılığı çevresinin tepkisini çekmiştir. Ancak o, bu tepkilere rağmen şeyhle ilişkisine devam etmiştir.[48] Bu örnek, hükümdarların tasavvuf mensuplarıyla ilişkilerinin, sadece politik meşruiyet kaygılarıyla açıklanamayacağına işaret etmesi bakımından önemlidir. Bunu göz önüne aldığımızda, herhangi bir devlet erkânının, bir şeyhe destek olması, ziyaret etmesi veya birlikte ayinlerde bulunması gibi tarih kitaplarında bulunan sayısız örneği,[49] bütünüyle halk nezdinde siyasi meşruiyet kazanma çabalarının bir sonucu olarak değerlendirmenin doğru olmadığı ortaya çıkar. Dolayısıyla, hükümdarların tasavvuf mensuplarıyla ilişkilerinde çoğu zaman onlara duyulan sempatinin, dini yaşama biçimlerine yakınlığın ve hatta müridane bir bağlılığın etkili olduğunu da vurgulamak gerekmektedir.

Kurumsallaşmış Tasavvuf: Tarikatlar

Devlet ve halk tarafından gösterilen yoğun ilgi ve destek eşliğinde gelişen tasavvuf hızla yayılmış ve tarikat adı verilen kurumsallaşmış yapılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Tarikat kelimesi sözlük anlamı itibariyle "yol" demektir ve sufi literatüründe, temel anlamına uygun şekilde, kalbi temizle-

48 Bkz. Rashudüddin Fazlullah, *Jami'u't-Tawarikh: Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, çev. W. M. Thackston, ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1999), C. III, s. 55-552; Muhyiddin Ebu'l-Fazl Abdullah b. Raşiduddin İbn Abduzzâhir, *Teşrîfu'l-Eyyâm ve'l-Usûr fî Sîreti'l-Meliki'l-Mansûr*, tah. Murad Kamil, (yy.: Vizaretu's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1961), s. 48-49; Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: TTK Yayınları, 1950), c. II, s. 611-614.

49 Bu konuda tarih kitaplarında birçok kayıt vardır. Örnek olarak bkz. İbn Tağiberdi, *el-Menhel*, c. V, s. 367; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 18; el-Hariri, *Kitabı Muntehabi'z-Zamân*, c. II, s. 371; Esterâbadi, *Bezm U Rezm*, s. 197; el-Ayni, *Ikdu'l-Cumân*, c. III, s. 310-311; c. IV, s. 386.

mek ve Allah'a ulaşmak için takip edilen yollar manalarında kullanılmıştır. Bu anlamlarını günümüze kadar sürdürmekle birlikte, tarikat kavramı 5./11. yüzyıldan itibaren, belli bir otorite liderliğinde, belli zikir metodları olan kurumsallaşmış yapıyı ifade etmektedir.[50]

Tasavvuf bir zühd hareketi olarak ortaya çıktığı andan itibaren çok farklı gelişim aşamaları göstermiştir. Önceleri bireysel bir hareket tarzı olarakortaya çıkan, sonraları seçkin bir topluluk hareketi hüviyetine bürünen tasavvuf, 6./12. yüzyıldan itibaren toplumun değişik tabakalarına yayılmış, popülarize olmuş, belli bir şeyhi, belli ritüelleri olan bir kardeşlik örgütlenmesi halini almıştır.[51] Bu dönemde ilk büyük tarikatlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Abdülkadir Geylanî'nin kurduğu Kadirilik ve Şihabeddin Sühreverdî'nin kurduğu Sühreverdilik büyük tarikatların öncüleridir. Bunları Şazeliyye, Kübreviyye, Rifaiyye, Çiştiyye, Mevleviyye, Nakşibendiye gibi çok sayıda başka tarikat takip etmiştir.[52] Yeni tarikatların ortaya çıkması belli zamanlarla sınırlı bir süreç olmamış, bu faaliyet ilk zamanlardan günümüze kadar süren canlı bir olgu olarak varlığını sürdürmüştür.

Kurulan çok sayıdaki tarikatı, yöntemleri itibariyle iki büyük zümre halinde tasnif etmek mümkündür. Birinci zümre, manevi ilerleme metodu olarak zikri temel almıştır. Namaz, oruç, hac gibi farz ibadetlere devamlılık, ayrıca nafile ibadetlere önem vermek bu yolun esas unsurlarındandır. Nefis terbiyesini sağlamak için az yemek, az uyumak, az konuşmak ve dünya nimetlerinden uzak durmak amacıyla riyazet bu yolun belirgin özelliklerindendir. Bilgi kaynakları olarak rüya, keşif ve keramet, merkezi bir öneme sahiptir. Çerçevesini çizdiğimiz bu unsurları metod olarak benimseyen tarikatların yoluna "esma yolu" veya "zühd ve takva yolu" ismi verilmektedir. İkinci zümre ise; metod olarak birinci zümreye muhalif bir tavır içinde görünmektedir. Bu yol esma yolunun benimsediği halvet, riyazet ve zikir gibi metodları reddeden; zahiri ibadetlere çok fazla önem vermeyen; tasav-

50 Louis Massignon, "Tarikat," *İA*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), c. XII/I, s. 1; Eric Geoffroy, "Tarîka," *EI2*, (Leiden: E.J. Brill, 2000), C. X , s. 244; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 98.

51 Arthur John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (New York: Harper and Row Publishers 1970), s. 84-85.

52 Arberry, *Sufism*, s. 85-92; Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 179-218; Massignon, "Tarikat," s. 3. İslam dünyasındaki tarikatların geniş bir listesi için Massignon'un makalesinin 3-17. sayfalarına bakılabilir.

vuf erbabına dair her türlü özel giyim tarzını bir çeşit riya sayan; Allah'a ulaşmanın bu yollarla değil, aşk ve cezbeyle olacağını savunan; müzik ve raks gibi unsurları, cezbe ve aşka ulaşmada önemli bir araç olması sebebiyle neredeyse ibadet noktasına taşıyan "aşk ve cezbe yolu"dur. Bu yol esas itibariyle Horasan ve İran kökenli bir tasavvuf anlayışı olduğundan dolayı "Horasan ekolü" olarak da isimlendirilmektedir.[53]

Konumuz açısından bir aşk ve cezbe yolu olan Horasan ekolü daha önemlidir. Zira muvelleh sufilik, esas itibariyle Horasan ekolünün etkisinde gelişen bir harekettir. Horasan ekolünün fikirlerinin billurlaştığı Melamilik akımı bu hareketin beslendiği ana kaynak olmuştur. Melamilik sistemli bir tarikattan çok, bir meşrep olarak kabul edilmektedir. Müstakil bir tarikat olarak var olmamış, ancak tarikatların teşekkül sürecinde onlara nüfuz ederek düşünce biçimlerini etkileyen bir meşrep olarak etkilerini göstermiş, yeni akımların çıkmasına sebep olmuştur. Melamilik ilk olarak 3./9. yüzyılda Nişabur'da ortaya çıkmıştır. Ebû Hafs Haddâd ve Hamdun Kassâr bu akımın kurucuları olarak kabul edilmiştir.[54]

Melamilik akımı fakr ve tecerrüdü esas alıp dünyayı olabildiğince dışlamak üzerine kurulmuştu. Her tür gösterişten uzak olma temelinde bir tür gizli zühd fikrini savunmaktaydı. Zira onların temel hareket noktası gösteriş ve riyadan kaçınmaktı. Herhangi bir güzel halin insanlara zahir olması onlar için riya demekti. Bunun için ibadet ve güzel hasletlerin ortaya dökülmesine izin vermezler ve halk tarafından fasık [günahkâr] olarak bilinmek için çaba sarf ederlerdi. Halk nezdinde sürekli namaz kılan, oruç tutan,

53 Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 4, 31-32; Seyyid Hüseyin Nasr, "Sufism," *The Cambridge History of Iran, The Period from the Arab Invasion to the Saljugs*, ed. R. N. Frye, (Cambridge: Cambridge University, 1975), c. IV, s. 450-451; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, t.y.), s. 188-189; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 100; Mehmed Ali Ayni, *İslam Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Akabe Yayınları, 1985), s. 57-59; Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar)*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), s. 43-45. Bu ayrım esas itibariyle tasavvuf literatüründe ilk zamanlardan beri "tarik-i ahyâr," "tarik-i ebrâr" ve "tarik-i şuttâr" şeklinde üç ana kol olarak yapılan tasnife dayanmaktadır. Tarik-i ahyâr ve tarik-i ebrâr yolları farklı sayılmakla birlikte, esasında çok köklü bir metod farklılıkları yoktur. Metod farklılığının esas, aşk yolu olan ve tarik-i şuttâr adı verilen akımda olduğu görünmektedir. Bkz. Ebu'l-Cenâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmeddin Kübra, *Usûlu Aşere*, şerh ve çeviri: İsmail Hakkı Bursevi, (*Tasavvufi Hayat* içinde). haz. Mustafa Kara, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s. 38-44.

54 Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 94; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul: Elif Kitabevi, 2006), s. 22-26.

onlara vaaz ve nasihat eden bir sufî olarak görünmenin şöhret kazanmaya yol açacağını düşünürlerdi. Melamiliğin temelini mal biriktirmemek, fakir olmak ve fakirliğin çevre tarafından bilinmesine engel olmak, iyiliği gizlemek, kötülüğü açığa vurmak, ilim ve amelle övünmemek, giyim kuşamda gösterişten uzak durmak gibi prensipler oluşturmaktaydı. Bu açıdan aslında sufilerin alışılagelmiş olan zahiri adabına karşı eleştiri niteliğinde gelişen tepkisel bir hareketti. Bu ilkeler doğrultusunda dinin zahir hükümlerini yerine getirme hususunda çoğu zaman kayıtsız ve gevşek davranırlar, namazı terk etme ve alenen oruç yemek gibi davranışlarda bulunurlardı. Buna karşın raks ve semaya son derece önem verir, bunları bir nevi ibadet gibi telakki ederlerdi. Bu konularda halktan kendilerine yönelen tepkilere karşı da kayıtsızlardı.[55]

Melamilerin gösterdikleri bu tür davranışlar, Melamiliği özü itibariyle yüksek bir hal olarak kabul ve tebcil eden tasavvuf mensupları tarafından küfür, sapkınlık, heva ve hevese uyma olarak değerlendirilmiştir. Onlara göre, bu kişiler dinin özüne muhalif duygu ve düşünceleri uygulamak için melamet kisvesine bürünmüşlerdir. Kuşeyrî, Hucvirî, Sühreverdî gibi önde gelen tasavvuf teorisyenleri kendilerinde bu tarz davranışlar görülen Melamileri gerçek anlamda sufi kabul etmemiş, onların aslen sufi olmadıklarını, ancak halk tarafından öyle zannedildiklerini iddia etmiştir.[56] Ancak bu eleştiriler Melamiliğin yayılmasına engel olmamıştır. Melamilik düşüncesi zaman içinde başlangıçtaki merkezi olan Horasan ve Maveraünnehir bölgesinden göçler yoluyla önce Bağdat'a, sonraları da Musul, Halep, Şam ve Anadolu'ya sıçramıştır.[57] Böylece, Kalenderiyye ve Haydariyye

55 Bu hususlara dair genel bilgi için bkz. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Huseyin es-Sulemî, *İslam Tarihinde İlk Melâmet (er-Risâletu'l-Melâmiyye)*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1950), s. 115-132; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 24-27; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, (Ankara: TTK Yayınları, 1999), s. 11-24; Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları-İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*; çev. Ruşen Sezer, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), 2007, s. 23-33.

56 Ebu'l-Kasım Zeynu'l-İslam Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), s. 314-316; Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer es-Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), s. 97-103; Ali b. Osman el-Cullâbî el-Hucviri, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s. 147.

57 Gölpınarlı, *Melâmîlik*, s. 25.

gibi tarikat yapılarının, dolayısıyla muvelleh sufiliğin oluşumuna katkıda bulunmuştur.

Muvelleh Kavramı ve Tarikatlar

Şam ve Anadolu Dolaylarında Muvelleh Sufiliğin Gelişim Süreci

Tasavvufun gelişim ve dönüşümünde 7./13. yüzyıldaki Moğol istilasından kaynaklanan göç ve nüfus hareketleri önemli rol oynamıştır. Farklı kültür çevrelerinden göç eden insanlar, inançlarını ve yaşam tarzlarını taşındıkları bölgelere götürmüşler, aynı zamanda geldikleri bölgelerdeki inanç ve yaşam tarzlarıyla etkileşime girmişlerdir. Zira göç etme olgusu sadece coğrafi olarak yer değiştirmeden ibaret değildir. Göç daha çok bir toplumdan başka bir topluma taşınmadır. Bu itibarla göç, hem göç eden ve hem de göç edilen toplum için kültürel bir karşılaşma ve doğal olarak etkileşimde bulunmadır.[58] Bu hareketlilikler neticesinde tasavvuf, farklılık ve renkliliklerle bezenmiş ve tarihinde hiç olmadığı kadar sentez fikirler alanı olmuştur. Ayrıca kültür karışması ve etkileşimi toplumun bütün dini, sosyal ve ekonomik yaşantısında dönüşümlere yol açmıştır. Bu hareketliliğin sosyal ve ekonomik alandaki yansımalarını tespit etmek çalışmamızın temel amacı değildir. Bizim hedefimiz, göç eden topluluklar içindeki tasavvufa mensup şeyh ve dervişlerin, onların tasavvufi tarz ve inançlarının, Şam ve Anadolu dolaylarındaki muvelleh sufiliğin gelişimine yaptığı katkıyı vurgulamaktır.

Aslında bu coğrafyadaki kültür etkileşimi sadece göç hadisesiyle bağlantılı değildir. Zira tasavvuf mesleğine mensup dervişler arasında başlangıçtan itibaren yaygın olan seyahat etme anlayışı, kültürel bir alışverişi hep var edegelmiştir. Zira sufilik özünde bir kendini arama serüvenidir. Doğal olarak, bu serüven başka olanaklarla karşılaşma, kendini bir anlamda başkalığa açma güdüsü üzerine kuruludur.[59] Bu güdü doğrultusunda tasavvuf mensupları ilim tahsili, mürşid arama, nefsi terbiye etme, irşad faaliyetinde bulunma, ilim yayma, kendi meşrebinden insanlarla tanışma

58 Cemal Aydın, *Göç Sosyolojisi*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2004), s. 12, 66.

59 Süreyya Su, *Hurafeler ve Mitler-Halk İslam'ında Senkretizm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 201.

gibi amaçlarla sık sık seyahat ederlerdi.[60] Ayrıca ortaçağda bizim bugün anladığımız anlamda sınır ve hudut kavramı yoktu. Siyasi güç odakları farklı olmasına rağmen, kültürel anlamda İslam dünyası, "İslam Memâliki" tabirinin işaret ettiği cihetle bir bütün olarak addedilirdi.[61] Bu bakış açısı, Müslümanların zihinlerine, bütün İslam dünyasının kendi yurtları olduğu fikrini yerleştirmiş ve bu fikir de kültürel etkileşime olanak sağlayan seyahatler için uygun zemini hazırlamıştı.

Sufilerin seyahat ettiği en önemli duraklardan biri, Şam ve Anadolu dolaylarıydı. Özellikle Şam tam anlamıyla bir ilim merkezi sıfatını taşımaktaydı. Dolayısıyla sadece sufilerin değil, medrese talebelerinin de yoğun olarak tercih ettiği bir uğrak yeri olmuştu. İslam dünyasının hemen her bölgesinden buraya ilim tahsil etmek için öğrenciler geliyorlardı. Burası öğrencilerin fikir alışverişi yapıp sonra diğer bölgelere dağıldığı bir kültür merkeziydi. Şam'a gelen öğrenciler yaklaşık yüz kadar farklı şehir ve kasabadan yola çıkıyorlardı. Suriye, Bağdat, Irak en büyük öğrenci grubunu göndermekle birlikte, Arabistan, Sicilya, Türk ve Orta Asya bölgelerinden gelen öğrenciler de burada öğrenim görürlerdi. Bu öğrencilerin üçte biri mukim olmayıp gezgin statüsündeydi.[62]

Şam Moğol istilasından önce de tasavvuf mensupları için bir çekim merkeziydi. Bunun temel sebebi, daha önce açıkladığımız gibi, bölge devlet adamlarının ilim ve tasavvuf ehline çok hürmetkâr davranması ve bu taifeye her türlü imkânı en üst derecede sunmasıydı. Bu ilgi nedeniyle bölge birçok ilim adamı için cazibe merkezi olmuştu. Bu durum dönemin ilim adamlarının yazdıkları eserlere de yansımıştı. Örneğin İbnu'l-Esîr, Şam'da tasavvuf erbabına çok imkânlar sunulduğunu ve çokça saygı gösterildiğini ifade etmektedir. Bu aşırı ilgi sebebiyle, Horasan ve diğer yerlerden birçok insan Şam'a yönelmiştir. İbnü'l-Esîr'e göre, bölgede sufilere gösterilen saygının boyutu o kadar fazladır ki, diğer devlet görevlileri tasavvuf

60 Resul Ay, *XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolusu'nda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Ankara, 1998), s. 27. Gezgin dervişlere örnek için bkz. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 123, 430, c. II, s. 950-951.

61 Andre Miquel, *Arap Coğrafyacıların Gözünden 1000 Yılında İslam Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, çev. Ali Berktay, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), s. 15, 16, 20.

62 J. E. Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulema in Medieval Damascus," *Studia Islamica*, (Paris, 1980), s. 119.

mensuplarına karşı kıskançlık duymaya başlamıştır.[63] Bölge sadece sufiler için değil, medrese uleması için de bir cazibe merkezi konumundadır. İbn Hallikan'ın verdiği bir bilgi bu konuda önemli bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre, Horasanlı büyük âlim Fahreddin Râzî hutbelerinde Eyyubi hükümdarı Melik Adil'in ismini zikretmekte ve onun ülkesine Horasan ve diğer bölgelerden insanları yönlendirmektedir.[64] İbn Hallikan'ın bu kaydı, Şam'ın medrese uleması için ifade ettiği anlamı gözler önüne sermesi açısından önemlidir.

Benzer bir süreç Anadolu'da da yaşanmaktadır. Esasında Anadolu Türkler tarafından fethedildiği 5./11. yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan Türkmenlerin ve diğer unsurların göçlerine maruz kalmıştır. Bu açıdan Orta Asya'dan Anadolu'ya göç bir anlamda kesintisiz bir süreçtir.[65] Anadolu'ya göç eden nüfus içinde önemli oranda tasavvuf mensubu bulunmaktadır. Özellikle 6./12. yüzyıl içinde Anadolu'ya yoğun sufi göçleri görülmektedir. Ancak bu göçler organize ve kitlesel olmaktan uzak olup daha çok bireysel düzeyde kalmıştır.[66]

Görüldüğü gibi Şam ve Anadolu dolaylarına göç tamamen Moğol istilasına bağlı bir durum değildir. Bölge Moğol istilasından önce de göç almıştır ve Horasan göçün kaynağı olan bölgelerden biri konumundadır. Bu göç ve seyahatler Horasan ekolü dediğimiz aşk ve cezbe merkezli tasavvuf anlayışının İslam dünyasının diğer bölgelerine hızla yayılması ve diğer tasavvufi ekollerle etkileşime girmesine yol açmıştır. Moğol istilasının ortaya çıkardığı göç dalgasının farkı ise, diğerlerine nazaran çok daha geniş boyutta ve kitlesel bir biçimde olmasıdır.[67] İstila nedeniyle Şam ve

63 Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdlkerim İbnu'l-Esîr, *et-Târihu'l-Bahîr fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, tah. Abdulkadir Ahmed Tuleymât, (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, t.y.), s. 171.

64 Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, tah. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), c. V, s. 76.

65 Bu konuda bkz. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 71, 239.

66 Bu husus hakkında bkz. Giv Nassiri, *Turco-Persian Civilization and the Role of Scholars' Travel and Migration in Its Elaboration and Continuity*, Basılmamış Doktora Tezi, (University of California, 2002), s. 57.

67 Nassiri, eserinde 1220-1350 yılları arasında ulemanın doğum ve ölüm yerlerini gösteren bir liste yayınlamıştır. Listeye bakıldığında birçok âlimin Orta Asya doğumlu olmasına rağmen vefat ettikleri yerlerin Anadolu ve Şam dolayları olduğu görülmektedir. Bu kayıtlar Moğol istilasının bölgeye göç olgusunu nasıl hızlandırdığını göstermesi açısından önemlidir. Bkz. Nassiri, *Turco-Persian Civilization*, s. 87-90.

Anadolu dolayları bir sığınak olarak görülmüş ve Orta Asya'dan İranlı ve Türk dervişler tarafından yoğun bir göç dalgasına maruz kalmıştır. İstilanın sebep olduğu göç dalgası içinde bulunan dervişler, ekseriyetle, aykırı tavır ve inanışlarıyla muvelleh sufiliğin öncüleri olan Kalenderiyye ve Haydariyye'ye mensup zümrelerdir.[68] Muhtemelen müridler göçe şeyhleri tarafından yönlendirilmektedir. Buna dair bir örneği Nizameddin Evliya, kaydetmiştir. Onun bildirdiğine göre, Haydariliğin kurucusu Kutbeddin Haydar, müridlerini istilanın olumsuz etkilerinden korumak için "kaçın" diyerek göçe teşvik etmiştir.[69] Bu tavır, Moğol istilasının tasavvuf mensupları arasında nasıl bir panik yarattığına ve bu panik havasının göç olgusunu nasıl tetiklediğine önemli bir işarettir.

Suriye bu nüfus hareketleri neticesinde, muvelleh sufilerin merkezi konumuna gelmiştir. Eski zamanlardan beri farklı kültürlerin uğrak yeri olan bölge, bu çağda da farklı inançların beraberce yaşadığı bir kavşak noktası olma hüviyetini devam ettirmektedir. Felsefeciler, çeşitli meşreplerden sufiler, çeşitli mezheplere mensup medrese uleması bu kültürel kavşak noktasında bir arada yaşamaktadır.[70] Bu açıdan bölge, muvelleh sufilik için teşkilatlanma ve yayılma açılarından en uygun yer konumundadır.

7./13. yüzyılın başlarında Kalenderilik Şam'da ilk tekkesini kurmuştu. Buradaki tekkenin önderliğini Celaleddin Dergezînî, sonra da Muhammed Belhî üstlenmişti.[71] Aynı şekilde Şam'da Avniye bölgesinde Haydarîler için de bir tekke kurulmuştu.[72] Mısır'da ise Hasan el-Cevâlikî tarafından Kalenderiler için bir tekke inşa edilmişti. Hasan el-Cevâlikî daha sonra Mısır'ı terk etmiş ve Sultan Ketboğa ile Şam'a gelerek 722/1322 yılında ölünceye kadar orada kalmıştır.[73] Suriye'de kurulan bu tekkelerin

68 Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 30.

69 Bkz. Nizameddin Evliya, *Morals for the Hearts (Fevâidu'l-Fuâd)*, çev. Bruce B. Lawrence, (Mahwah: Paulist Press, 1992), s. 101.

70 Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, (Cambridge: Cambridge University, 1994), s. 167-168; Jonathan Berkey, "Mamluks and the World of Higher Islamic Education in Medieval Cairo 1250-1517)," *Modes De Transmission De La Culture Religieusse En Islam*, ed. Hassan el-Boudrari, (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1993), s. 93.

71 Abdulkadir Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, tah. Cafer el-Hasanî, (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye,1988), c. II, s. 210.

72 en-Nuaymî, *ed-Dâris*, c. II, s. 212.

73 Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 67; krş. Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Ali

önderleri genel itibariyle Arap değil İranlıdır. Tekkelere mensup olanlar da çoğunlukla İran ve Anadolu asıllıdır.[74] Muvelleh sufiliğe yakın olup Suriye ve Mısır gibi bölgelerde oldukça yaygın bir şekilde kurumsallaşan bir diğer grup da Rifailik tarikatıdır.[75]

Anadolu'da ise vahdet-i vücud felsefesinin yayılmasını temel alan anlayışıyla Muhyiddin Arabî ve evlatlığı Sadreddin Konevî; temelde Kalenderi felsefesini benimsemiş olan Fahreddin Irâkî ile Evhaduddin Kirmânî önde gelen tasavvuf mensuplarıydı. Ayrıca Sühreverdilik ve Kübrevilik gibi genel itibariyle zühd ve takva yolunu tutan tarikatlara mensup dervişler vardı. Bu dervişler iyi eğitim almışlardı. Bunlar daha çok şehir merkezlerine yerleşiyor, üst düzey devlet yöneticileri ve iyi eğitim almış çevreler arasında yayılmaya çalışıyorlardı. Yine bağdaştırmacı bir yapısı olan Mevlevilik tarikatı, Anadolu coğrafyasında elit kesime yönelik bir tasavvuf anlayışını temsil ediyordu.[76] Şehir merkezlerinde yayılan mutasavvıfların yanında, göçebe ve yarı göçebe Türkmen kitleleri arasında etkili olan sufiler vardı. Bunlar içinde en önemli grup Yesevi dervişleriydi. Yesevi dervişleri 7./13. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'ya göç etmeye başlamışlardı. Bu dervişler İslami inançları yüzeysel ve basit düzlemde halka anlatıyorlar, özellikle köylerde ve göçebe veya yarı göçebe yaşayan kitleler arasında tevecc ühe mazhar oluyorlardı.[77]

Eski Şaman/kam kültürünün etkilerini taşıyan Türkmen Babaları da Anadolu'da etkin dini fügürlerdi. Bunlar "baba," "abdal" veya "dede" gibi unvanlar taşıyorlardı. Moğol istilası öncesi Türkiye Selçuklu Devleti'nin zayıflamasına yol açan Babailer isyanı, bir Türkmen babası olan Baba İlyas Horasânî liderliğinde gerçekleşmişti. Ayaklanma başladığı zaman çok

b. Abdulkadir el-Makrîzî, *Kitâbu's-Sulûk li-Ma'rifeti Duveli'l-Mulûk*, neşreden: Muhammed Mustafa Ziyade, (Kahire: Matbaatu'l-Cenne, 1941), c. II, s. 239; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. V, s. 146-147.

74 Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 69. Mısır'daki tekkelerde dervişlerin çoğunun Arap olmadığı hakkında bkz. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 48-49.

75 Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 66-70.

76 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), s. 200-202; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı-Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s. 62-63. 7/13. yüzyılda Anadolu'da tasavvufun yayılışı ve faaliyet gösteren tarikatlar hakkında bkz. Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, (Konya: Ensar Yayıncılık, 2008), s. 17-57.

77 Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 83; Ocak, *Kalenderîler*, s. 70-71.

sayıda Türkmenin ona katılmış olması, bir Türkmen babasının kitleler üzerinde ne derece etkili olabileceğine işaret etmesi bakımından dikkate şayandır.[78] O zamanlar Anadolu coğrafyasında tasavvufi bir figür olarak çok etkili olmasa da, takipçileri tarafından Bektaşilik adıyla kurulan ve Anadolu coğrafyasının dini yaşantısında mühim roller oynayan tarikatın piri Hacı Bektaş-ı Veli de Baba İlyas'ın halifelerinden tipik bir Türkmen babasıydı.[79] Yine hakkında daha sonra geniş bilgi vereceğimiz Anadolu'daki Sarı Saltuk, Barak Baba gibi önemli sufi figürler Türkmen babalarıydı. Elit tasavvuf anlayışıyla halk tasavvufu akımları çok fazla etkileşime girmeden beraberce Anadolu'da varlıklarını sürdürmüşlerdi.[80]

Popüler tasavvufun temsilcileri olan Türkmen babaları Anadolu'da muvelleh sufilik akımının esas taşıyıcısı olmuşlardır. Ayrıca Kalenderilik ve onun bir kolu kabul edilen Haydarilik tarikatının Anadolu'da temsilcileri vardır. Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Ebu Bekir Niksârî isimli Kalender şeyhi Konya'da ikamet etmekteydi. O, Şam'dan Konya'ya göç etmiş ve çevresine birçok mürid toplamıştı.[81] Eflâkî, Mevlânâ vefat ettiğinde onun başında olduğu Kalender tekkesine dervişler arasında paylaşılması üzere kurbanlıklar gönderildiğini kaydetmiştir.[82] Haydariliğin kurucusu kabul edilen Kutbeddin Haydar'ın bir müridi olan Hacı Mübarek Haydar da Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Konya'da ikamet etmekteydi. Eflâkî'nin bildirdiğine göre Mevlânâ ile yakın ilişki içindeydi.[83] Anadolu'da muvelleh sufileri içinde barındıran bir diğer tarikat Rifailikti. Tarikat, teşkilatlandığı yer olan Şam üzerinden Anadolu'ya gelmişti.[84] 7./13. yüzyılda Anadolu'daki en etkin tasavvuf örgütlenmelerinden biri olan Ri-

78 Geniş bilgi için bkz. Ocak, *Babailer İsyanı*.

79 Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, çev. Turan Alptekin, (İstanbul: Demos Yayınları, 2006), s. 36; Ocak, *Kalenderîler*, s. 172.

80 Ocak, *Kalenderîler*, s. 63-65; Ahmet T. Karamustafa, "Early Sufism in Eastern Anatolia," *Classical Persian Sufism from İts Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, (Londra: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1993), s. 176-177.

81 Muhammed b. el-Hatîb, "Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana," yay. Osman Turan, *Fuad Köprülü Armağanı*, (İstanbul, 1953), Vr. 52b.

82 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 453.

83 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 210, 375.

84 C. E. Bosworth, "Rifâiyya," *EI2*, (Leiden: E.J.Brill, 1978), c. VIII, s. 526; Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 39-40.

failik, genel itibariyle araştırmacılar tarafından esma yolunu benimsemiş bir tarikat olarak değerlendirilmiştir.[85] Ancak tarikat mensuplarının tezahür eden davranışlarına baktığımızda, Rifailiğin içinde bu dönemde çok sayıda muvelleh derviş olduğunu söylememiz gerekecektir. Bu sebeple, bize göre, Rifailik için esma yolunu benimsemiş bir tarikattır yargısı, onların tasavvufi meşrebini tanımlamak için yeterli değildir. Bu düşüncemizin dayanaklarını Rifailik tarikatını incelerken dile getirmeye çalışacağız.

Muvelleh Kavramı: Veli mi, Deli mi?

Hal ve tavırları itibariyle alışılmış olandan farklılıkları bulunan muhalif sufileri tanımlamak bir sorun olmuştur. Esasında bu sufileri nitelemek için üzerinde uzlaşılmış bir terimin olmadığını da vurgulamak gerekir. Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı gibi bazı araştırmacılar Kalenderi, Haydari gibi derviş zümrelerini "Şii-batini," kavramıyla nitelemişler, ancak bu tanım yaygınlık kazanmamıştır.[86] Günümüz araştırmacıları ise genellikle bu tarz dervişleri "heteredoks" kavramıyla ilişkilendirmekte ve "ortodoks-heteredoks" şeklinde karşılıklı tasavvufi bir gruplaşmayla sınıflandırmaktadır.[87] Fakat önerilen bu isimlendirmeye de çeşitli nedenlerle eleştiriler yöneltilmiş ve dolayısıyla kavramsal bir birlik hâlâ sağlanamamıştır. Temel eleştiri, bu kavramların Hıristiyan teolojisine ait oldukları hususuna ve Hıristiyan teolojisinde ifade ettikleri anlama dayanmaktadır. Zira heterodoksi kavramı Hıristiyan teolojisinde tekfiri[88] gerektirecek fırkalar için kullanılmaktadır.[89] Bu sebeple,

85 Bkz. Mustafa Tahralı, "Rifâiyye," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), c. XXXV, s. 100; Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), s. 27, 57.

86 Fuad Köprülü *Anadolu'da İslamiyet*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), s. 35-46; Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, t.y.), s. 9

87 Kavramın bu şekilde kullanımına örnek olması için şu araştırmalara bakılabilir. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*; Ocak, *Babailer İsyanı*; Simon Digby, "Qalandars and Related Groups-Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the Thirteenth and Fourteenth Centuries," *İslam in Asia: South Asia*, ed. Yohanan Friedmann, (Colorado: Westview Press 1984), c. I.

88 Tekfir, inkâr özelliği taşıyan inanç, söz veya davranışından ötürü kâfir saymak –y.n.

89 Örneğin Baldwin, *heresy* ve *heterodoxy* kavramlarını Hıristiyan teolojisinden sapma anlamında eşanlamlı olarak kullanmıştır. Bkz. James Mark Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, (Gloucester: Peter Smith, 1960), C. I, s. 474-475. Ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, (Ankara: Ekin Yayınları, 1997), s. 524.

heterodoksi kavramının, İslam tarihinin ve kültürünün ortaya çıkardığı tasavvufi grupları tanımlamada başarısız olacağı, bir kavram karmaşası yaratacağı ve farklı anlamalara yol açacağı dile getirilmiştir.[90]

7./13. yüzyılda Şam dolaylarında yaşayan bazı müellifler alışılmış geleneğe muhalif tavırlar sergileyen sufileri tanımlamak için "muvelleh" kavramını kullanıyorlardı. İbnu's-Serrâc söz konusu derviş zümrelerini tasvir etmek için kavramı en yoğun şekilde kullanan müelliflerden biriydi. Ancak başka yazarlar da muvelleh terimini bazı sufi grupları anlatmak için zaman zaman kullanmaktaydı.

Muvelleh tabirinin hangi derviş gruplarını kapsadığı hususunda bir belirsizlik olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Belirsizliğin temel nedeni, tasavvuf literatüründe kavramın içerik olarak net bir tanımının yapılmamış olmasıdır. Kavram, tasavvuf ve tarih kitaplarında tanımı yapılmadan birtakım dervişlerin sıfatı olarak yer almaktadır. Dolayısıyla, biz ancak bu dervişlerin özelliklerine bakarak terimin hangi sufi gruplarını içerdiği konusunda fikir yürütebilmekteyiz.

Kavramın kökü olan veleh tabiri, tasavvufi bir makam olarak 7./13. yüzyıldan çok önce tasavvufi literatürde kullanılmıştır. Örneğin Cafer es-Sadık, ruhun makamlarından bahsederken kavrama atıf yapmıştır. Buna göre, ruhun on iki menzili vardır. Bu menzillerin sonuncusu ve ulaşılacak en üst makam velehdir. Hallâc-ı Mansûr da Cafer es-Sadık'ın ruhlara dair makamlarını, ondan iktibas ederek kullanmıştır.[91] Yine 4./10. yüzyıl muhaddislerinden İsmail ed-Darrâb'ın eserinde de veleh kelimesi şiddetli aşk ve şevk anlamında kullanılmıştır.[92] 5./11. yüzyılın başlarında vefat eden Ebu'l-Kasım en-Neysâbûrî Arapların çocuğunu kaybetmesi akabinde

90 Bkz. Alexander Knysh, "Ortaçağ İslam'ında Orthodokxy ve Heresy: Yeni Bir Yaklaşım Denemesi," AÜİFD, çev. Mehmet Kalaycı, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), c. XLV, 285-305; Joseph W. Meri, "The Etiquette of Devotion in the Islamıc Cult of Saints," *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. James Howard-Johnston ve Paul Antony Hayward, (Oxford: Oxford University Press), s. 265; Cengiz Gündoğdu, "Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar," *Dini Araştırmalar Dergisi (Alevilik Özel Sayısı)*, c. XII, sayı: 33, (Ankara, 2009), s. 47-61.

91 Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006), s. 86.

92 Ebû Muhammed el-Hasan b. İsmail ed-Darrâb, *Kitâbu Ukalâi'l-Mecânîn ve'l-Muvesvesîn*, tah. İbrahim Salih, (Dımaşk: Daru'l-Başâir, 2003), s. 34.

sabrını yitiren kişiye "vâlih" dediğini söylemekte, verdiği bir diğer örnekle bu hali bir nevi çılgınlık olarak tasvir etmektedir.[93]

Kavramın farklı özelliklere sahip bir derviş grubunu işaret eden "muvelleh" şekliyle kullanımına ise, tespit edebildiğimiz kadarıyla, 7./13. yüzyıl eserlerinde rastlanmaktadır. Dönemin Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 675/1276-7) ve Safiyyuddîn İbn Ebi'l-Mansûr (ö. 682/1283) gibi müelliflerinin eserlerinde muvelleh ifadesi sıkça görülmektedir[94] Ancak muvelleh kelimesinin toplum hayatındaki varlığını daha önceye götürmek gerekmektedir. Zira bir terimin yaygınlaşarak kitaplara geçmesi zaman gerektiren bir hadisedir. Bu itibarla, terimin en azından 6./12. yüzyıldan itibaren toplum hayatında belirmeye başlamış olduğunu düşünmek mümkündür.

Muvelleh tabirinin ilk kullanımı Şam merkezli görünmektedir. Kavram bu bölgedeki sufilere verilen bir ad olarak ortaya çıkmış,[95] daha sonraki yıllarda da doğduğu yer olan Şam'da yoğun şekilde kullanılmış ve yaygınlık kazanmıştır. Zira kaynaklarda muvelleh sıfatı verilen sufilerin büyük çoğunluğu Şam ve çevresinde yaşamaktadır. Ancak muvelleh dervişlerin çevre bölgelere yayılmasıyla kavram çıktığı yer olan Şam dışında da tanınır olmuştur. Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansur (ö. 682/1283) eserinde Mısır'da muvelleh sıfatını taşıyan çok sayıda derviş hakkında bilgi vermektedir.[96] Ahmedî'nin 792/1390 yılında tamamladığı "*İskendernâme*"sinde kavrama atıf yapmasından bu terimin Anadolu coğrafyasında da bilindiği anlaşılmaktadır.[97] Yine Digby'nin bildirdiğine göre, 7./13. yüzyılda Hindistan'a gelen derviş grupları içinde muvelleh sıfatını taşıyan dervişler de vardır.[98]

93 ; Ebu'l-Kasım en-Neysâbûrî, *Akıllı Deliler: Ukalâu'l-Mecânîn*, çev. Yahya Atak (İstanbul: Şule, 2010), s. 41, 155.

94 Bkz. Ebu'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebû Şâme el-Makdisî, *Terâcimu Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi*, tah. Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid el-Kevserî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1974), s. 146; Safiyyuddin İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, tah. Denis Gril, (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale,1986), s. 84-89.

95 Joseph W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 92.

96 Bkz. İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 84-89.

97 Ahmedî, *İskender-Nâme*, İnceleme-tıpkıbasım: İsmail Ünver, Ankara: (Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), No. 4301, Vr. 37b.

98 Bkz. Digby, "Qalandars and Related Groups."

Burada önemle belirtmek gerekir ki, gerek tarih kaynaklarında ve gerekse sufi literatüründe muvelleh sıfatı çok yaygın olarak kullanılmamıştır. Bu durum, terimden ne anlaşılması gerektiğiyle ilgili belirsizliğin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Kavramın kaynaklara yeterince yansımamasının iki muhtemel sebebi vardır. Birincisi, muvelleh adı verilen dervişleri halk ve ulemanın meczub, mecnun gibi başka isimlerle de vasıflandırmış olması ve bu sebeple muvelleh özellikleri taşıyan kişilerin bu isimlerle kaynaklara yansımaları ihtimalidir. İkinci ihtimal ise, bu dervişlere bakış hususunda ulemayla halk arasındaki farklılığa dayanmaktadır. Zira muvelleh kavramına yapılan atıflar, velilikle delilik ithamları arasında bir gidiş gelişi resmetmektedir. Onlar halk tarafından veli kabul edilerek aşırı bir itibara mazhar olmuş, ancak ulema çoklukla onların deli oldukları ithamında bulunmuştur.[99] Dolayısıyla ulemanın toplum hayatında var olan çok sayıda muvelleh dervişi delilik ithamı nedeniyle küçümseyerek eserlerine almaktan imtina etmiş olmaları mümkündür.

Ulemanın ithamlarına rağmen gerek yaşadıkları zaman diliminde, gerekse vefatlarından sonra, halk tabakasının onlara ilgisi devam etmiştir. Kaynaklar özellikle muvelleh dervişler vefat ettikleri zaman, cenazelerinin çok yoğun bir ilgiye mazhar olduklarını ifade etmektedir.[100] Hatta, ulemanın genelinde muvelleh dervişlere karşı olumsuz bir bakışı olmakla birlikte, bazı saygın ilim adamlarının bu dervişlere itibar ettiğine dair bilgiler de bulunmaktadır. Örneğin Şihabüddin Sühreverdî, Şam'a geldiğinde ünlü bir muvelleh olan Ali el-Kürdî'yi ziyaret etmek istemiştir. Etrafındaki insanlar Ali el-Kürdî için o namaz kılmaz ve avret yerleri açık gezer diyerek Şihabüddin Sühreverdî'yi ziyaretten vazgeçirmeye çalışmışlar, ancak o, görüşmek için ısrarcı olmuştur. Ziyaret için yanına gidildiğinde, Ali el-Kürdî, Şihabüddin Sühreverdî'yi görür görmez avret yerlerini açarak uygunsuz davranışlarda bulunmuştur. Bu tavrına rağmen Sühreverdî onunla sohbet etmiş ve beraber yemek yemiştir.[101]

99 Bkz. Meri, *The Cult of Saints*, s. 92, 99.

100 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, sene: 651-660, s. 329-330; İbnu'l-Cezerî, *Târîhu Havâdisu'z-Zamân*, c. II, s. 362; el-Birzâlî, *Tarîh*, c. II, Vr. 98a-98b.

101 İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 36; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, çev. Lamii Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), s. 795-796.

Muvelleh dervişler, vefat ettiklerinde genellikle Şam'da mübarek bir dağ olarak kabul edilen Cebeli Kasiyûn'da[102] kendilerine mahsus bir yer olan "muvellehler türbesi"ne (turbetu'l-muvellehîn) defnedilmişlerdir. Yaşarken oldukları gibi vefat ettikleri zaman da aşırı bir ilgiye mazhar olmuşlar, kabirleri halk tarafından özel ilgi görüp bir tür ziyaret merkezi haline getirilmiştir.[103]

Halkın teveccühü, bu tarz dervişlerin toplumda var olmasının en önemli sebebidir. Bu ilgiye bağlı olarak, kavramın oldukça uzun sayılabilecek bir zaman zarfında varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Mesela 10./16. yüzyıl tarihçilerinden İbn Tolun'un (ö. 953/1546-1547) eseri incelendiğinde, Şam ve Mısır'da yaşayan ve muvelleh diye nitelenen çok sayıda derviş bulunduğu görülmektedir.[104] Yine 12-13./18. yüzyıl tarihçilerinden el-Murâdî'nin (ö. 1206/1791-2) eserinde de muvelleh sıfatını taşıyan sufilerden bahsedilmektedir.[105] Dolayısıyla kavramın uzunca sayılabilecek bir müddet var olmasını, en azından bu kavramsal sürekliliği sağlayacak kadar bir toplumsal yaygınlıkla açıklamak gerekmektedir.

Muvelleh sıfatı verilen dervişlere bakıldığında, terimin Kalenderiler ve Haydariler gibi tasavvufi meşrepleri itibariyle muhalif karakterli dervişleri tasvir ettiği anlaşılmaktadır. Kapsamla ilgili belirsizlik, terimin bütün muhalif karakterli derviş gruplarını kapsayıp kapsamadığı, bütünü kapsamıyorsa hangi derviş gruplarını içine aldığı hususundadır. Terim bazen özel bir derviş grubunun isminden ziyade, bir sıfat veya bir lakap olarak değerlendirilmeyi haklı çıkaracak çağrışımlara yol açacak şekilde kullanılmıştır. Özellikle Kalenderilik tarikatına mensup olduğunu bildiğimiz bazı dervişler için zaman zaman kullanılması, "muvelleh"in sadece Kalenderi dervişleri için kullanılan bir sıfat olduğu yorumuna yol açmıştır. Ahmet Yaşar Ocak, muvelleh kavramının Kalenderilere işaret

102 Ebubekir b. Abdullah Bedrî ed-Dımaşkî, *Nuzhetu'l-Enâm fî Mehâsini'ş-Şâm*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi: 1940, Vr. 81b.

103 Örnekler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. VIII, s. 617; İbnu'l-Cezerî *Târîhu Havâdisu'z-Zamân*, c. I, s. 311, c. II, s. 362.

104 Bkz. Ebu'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Salihî İbn Tolun, *Mufâkehetu'l-Hillân fî Havâdisi'z-Zamân*, haz. Halil el-Mansur, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), s. 265, 313, 403, 405.

105 Muhammed Halil b. Ali el-Murâdî, *Silku'd-Durer f Ayni'l-Karni's-Sânî Aşar*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1988), c. III, s. 230.

ettiği ve onlar için kullanılan bir lakap olduğu kanaatindedir. Süleyman et-Türkmâni gibi, namaz kılmayan, oruç tutmayan dervişlerin muvelleh sıfatını taşımasından hareketle bu kanıya varan Ocak, muvelleh diye nitelenen Huseyn el-Muvelleh et-Türkmâni adlı bir başka sufinin Kalenderilere mahsus "çehâr darb" uygulamasını öne çıkararak, bununla kavramın Kalenderilere işaret ettiği iddiasını desteklemektedir.[106] Aslında muvelleh kavramının Kalenderi dervişler için kullanıldığına dair bunlar dışında başka şahitliklikler de bulunabilir. Örneğin İbnu's-Serrâc, Kalender-meşrep bir derviş olduğu konusunda şüphe olmayan Barak Baba'yı veleh kavramıyla ilişkilendirmiştir.[107] İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449) ise Haydariliğin kurucusu Şeyh Haydar'ı muvelleh olarak tanıtmıştır.[108] Yine İbnu's-Serrâc'ın muvelleh diye bahsettiği Ebû Bekr el-Yafûrî isimli bir şeyhin giyim kuşamı hakkında verdiği bilgiler onun bir Kalenderi veya Haydari dervişi olduğu izlenimini vermektedir. İbnu's-Serrâc'ın dediğine göre, el-Yafûrî dışarıdan bakıldığında "bir ayı" olduğunu düşündürebilecek kocaman ve acayip elbiseler giyip dolaşan biridir.[109] Bu tarz elbiseler giymek genelde Kalenderi ve Haydari dervişlerinde görülen bir uygulamadır. Muvelleh kavramını Kalenderilerle ilişkilendirebilecek benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Doğal olarak bu örneklerden muvelleh kavramının Kalenderi ve Haydari dervişlerini kapsadığı sonucuna ulaşılabilir. Fakat tabir sadece Kalenderiler için kullanılmamış, bazı örneklerde başka derviş grupları için de söz konusu edilmiştir. Kalenderilik dışında bu konuda öne çıkan tarikat, muhalif dervişlerle yakın ilişkileri olan Rifailik tarikatıdır. Rifailik tarikatını incelerken geniş bir şekilde ele alacağımız üzere, bu tarikatın içinde çok sayıda muvelleh sıfatı taşıyan derviş ve şeyh bulunmaktadır. Bu konuda İbnu's-Serrâc'ın tarikata mensup biri olarak yapmış olduğu şahitlik ve beyanları, Rifailik tarikatının bu yönüne net bir şekilde işaret etmesinden

106 Bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 35-36. Süleyman et-Türkmâni için bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 794. Huseyin el-Muvelleh et-Türkmanî için bkz. Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *A'yânu'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr*, tah. Ali Ebû Zeyd-Mahmûd Salim Muhammed-Nebil Ebû Amse-Muhammed Mev'ud, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1998), c. II, s. 293-294.
107 İbnu's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 197a.
108 İbn Hacer el-Askalânî, *Tabsîru'l-Muntebih bi-Tahrîri'l-Muştebih*, tah. Muhammed Ali en-Neccâr-Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y.), c. II, s. 519.
109 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 184a.

dolayı özellikle önemlidir. İbnu's-Serrâc, Rifa tarikatında çok sayıda muvelleh olduğunu ifade etmekte ve Şeyh Tâceddîn er-Rifâî, Şeyh İzzeddîn er-Rifâî, Şeyh Salih Balandûz er-Rûmî gibi kendi yaşadığı zaman diliminde öne çıkan Rifai şeyhlerinin ya kendilerini ya da müridlerini muvelleh olarak adlandırmaktadır.[110]

Bu verilen örnekler, muvelleh tabirinin Kalenderi, Haydari ve Rifai tarikatları mensupları için kullanıldığına herhangi bir şüphe bırakmayacak kadar net şekilde işaret etmektedir. Bunun yanında bazı kaynakların kullanımı, tabirin bu tarikatlar dışında bağımsız bir derviş grubuna da işaret ettiğini ihsas etmektedir. 8./14. yüzyılda Anadolu topraklarında Ahmedî tarafından kaleme alınan "*İskendernâme*"nin bir dizesinde muvelleh, Kalenderi ve Haydari dervişleriyle beraber, fakat bağımsız bir derviş grubu olarak yansıtılmaktadır.[111] Yine Simon Digby, 7./13. yüzyılda Hindistan'a gelen dervişleri incelediği makalesinde Kalenderiler, Haydariler ve Cavlakilerden sonra, dördüncü grup olarak muvellehleri sayarak, onları bağımsız bir derviş grubu şeklinde zikretmektedir.[112] Bu atıflarda bahsedilen muvellehler tarikat bağı olmayan dervişlerden oluşmuş olsa gerektir. Aslında kaynaklarda muvelleh kavramıyla ilişkilendirilen dervişler içinde sayıca en fazla olanı, herhangi bir tarikat bağına açıkça atıfta bulunulmayan, bir nevi bağımsız nitelikteki bu dervişler grubudur. Zikredilen bilgiler, onların tarikat bağı olmayan müstakil bir grup olarak nitelendirildiğini düşündürmektedir. 7./13. yüzyılda Şam'da yaşayan muvelleh dervişlerle ilgili verilen bilgilere göz attığımızda, durum net olarak görünecektir. Bu dervişler hakkında herhangi bir tarikat bağı zikredilmemekte, başıboş yaşayan, herhangi bir ikamet yeri olmayan, dış görünüş itibariyle pejmürde bir hali olan dervişler tasvir edilmektedir. Şam'daki en ünlü muvelleh Yusuf el-Kaminî hakkında Zehebî (ö.748/1348) şunları söylemektedir:

> Dımaşk'ta meşhur bir şeyhtir. İnsanların onun hakkında hüsnü itikatları vardı. Şeytanların sığınakları olan kamînlerde (kül-

110 Bu atıflar için bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 122a, 149b, 192b, 222b-223a.

111 "Hem muvellih hem Kalender Haydarî, Gebr ü Tersâ vü Yahûd u Hayberî." Bkz. Ahmedî, *İskender-Nâme*, No. 4301, Vr. 37b. Orijinal metinde "muvellih" olarak harekelenmiştir.

112 Digby, "Qalandars and Related Groups," s. 61.

han) ve mezbeleliklerde barınırdı. Yerlerde sürünen elbiseler giyer, idrarı üzerine bulaştırır, yalın ayak yürür ve yürüyüşünde yalpalardı. Elbisesinin eteği uzun ve başı açıktı. Uzun sükûtları vardı. Mehabet ve veleh sahibi idi. Nureddin'in hamamının kamininde barınırdı.[113]

Zehebî dışındaki diğer kaynaklar da onun, necasetlerin üzerinde oturan, kirli pasaklı elbiseler giyen, pisliklerden temizlenmeyen, namaz kılmayan, oruç tutmayan bir kişi olduğunu vurgulamaktadır.[114] Dönemin Şam'da ikamet eden bir diğer ünlü muvellehi İbrahim b. Said eş-Şağûrî'dir. O da kaynaklarda namaz kılmayan, oruç tutmayan, temizlik alışkanlığı olmayan biri olarak tanıtılır.[115] Hatta İbn Kesir namazı terk ettiği ve pislikleri karıştırdığı için, İbn Teymiyye'nin ondan tevbe etmesini istediğini ve fiili olarak onu darb ettiğini zikretmektedir.[116] Muvelleh Ali el-Kürdî için zikredilenler de benzer şekildedir. O, kaynaklarda namaz kılmayan, oruç tutmayan, pislikler içinde yaşayan, yalın ayak dolaşan biri olarak yansıtılır.[117] Onunla Şam'da bir camide karşılaşan Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansur, onun azametli bir yapısı olduğunu, kafasında ilginç bir başlık bulunduğunu zikretmektedir.[118] Süleyman et-Türkmânî el-Muvelleh de üzerinde pis elbiseler bulunan, namaz ve orucu olmayan, az konuşan, sokak köpekleriyle beraber yaşayan biri olarak tanıtılmaktadır.[119]

113 ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, sene: 651-660, s. 329-330.

114 el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. I, s. 226-227; İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 14-15; Ebu'l-Abbas Şihabuddîn Ahmed b. Yahya b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr: Tavâifu'l-Fukârâ es-Sûfiyye*, tah. Besam Muhammed Barûd, (Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekafî, 2001), c. VIII, s. 242-243. Bu tasvirler müelliflerin onun bir evliya olduğunu kabul etmesini zorlaştırmaktadır. İbn Kesir onun keşf ve kerametleri zikredilse de bunlar hezeyan ehlinin hurafeleridir der ve benzer şeylerin mecnun ve muvellehlerden nakledildiğini dile getirerek bunların evliyadan sayılmaması gerektiğine işaret eder. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 185.

115 ez-Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 343; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 185; Ebu'l-Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-'İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi , t.y.), c. V, s. 366.

116 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 370.

117 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 146; Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dımaşkî el-Kutubî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde: 4439, Vr. 68a; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. VIII, s. 617.

118 İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 14-15.

119 ez-Zehebî, *el-İber*, c. IV, s. 39; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 321-322; İbn Tağriberdi, *el-Menhel*, c. VI, s. 61; el-Birzâlî, *Tarîh*, c. II. s. 219b-220a.

Kaynaklarda zikrettiklerimiz kadar meşhur olmayan ve tarikat bağı bulunmayan başka muvellehler hakkında da kısa bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler çok kapsamlı olmamakla birlikte, onlara neden muvelleh sıfatı verildiğini açıklar niteliktedir. Dervişlerin tasvirlerine baktığımızda, diğerlerine benzer şekilde, toplumun yaşam biçimine ve yaygın din pratiklerine bariz bir muhalif tavrın öne çıktığını görmekteyiz. Abdullah Aybek el-Muvelleh az konuşan, avret mahallini örtmeyen, oruç tutmayan bir derviştir.[120] Muvelleh Ammar el-Maşrikî boynuna deve kemiklerini asarak dolaşmaktadır.[121] Muvelleh Ahmed'in öne çıkan özelliği çokça gülmesi, namazı bile gülerek kılmasıdır.[122] Muvelleh Ziyâde'de paraya karşı muhalif bir duruş öne çıkmaktadır.[123] Muvelleh Hasan el-Kürdî, yalın ayak dolaşıp necaset ve pisliklerle hemhal biri olarak tanıtılmaktadır.[124] Bazı muvelleh dervişlerin ise toplumdan uzak yaşaması nedeniyle bu sıfatı aldığı anlaşılmaktadır. Muvelleh Muhammed, gece gündüz dağlarda dolaşmakta, Muvelleh Has'am yaz-kış bir mekânı olmadan dışarıda, halktan uzak bir şekilde yaşamaktadır. Her iki muvelleh dervişin namazlarını kıldığı özellikle vurgulanmaktadır.[125] Muvelleh İzzeddin, eski elbiselerle dolaşan biri olarak yansıtılmaktadır.[126] Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansûr'un Mısır'da gördüğü kadın bir muvelleh ise, senelerce yağmura, güneşe karşı korunacak bir şeyi olmadan açık havada yaşayan, gece gündüz hiç oturmadan ayakta duran, sorulmadan konuşmayan biri olarak tanıtılmaktadır.[127] Hindistan'da bulunan Derviş Sîdî el-Muvelleh, basit elbiseler giyen, basit şeyler yiyerek hayatını sürdüren, mücerred yaşayan ve Cuma namazlarına gitmeyen biri olarak anlatılır.[128] İbnu's-Serrâc ismini vermeden "Konyalı bir muvelleh" olarak zikrettiği bir dervişin kurtlanmış köpek eti yediğini kaydetmektedir.[129]

120 İbnu'l-Verdî, *Tetimme*, c. II, s. 415.
121 el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. IV, s. 150.
122 İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 88.
123 İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 87; el-Birzâlî, *Tarîh*, c. II, Vr. 97b-98b.
124 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 367.
125 İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 85, 89.
126 İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 85.
127 İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 89.
128 Digby, "Qalandars and Related Groups," s. 67.
129 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 211a.

Bu örnekler, muvelleh dervişler hakkında bilgi verirken, aynı zamanda onların neden veleh kavramıyla ilişkilendirildiğini de dolaylı olarak açıklamaktadır. Zikredilen bu örneklerdeki fiillerin dışında, başka eylemler de veleh kavramıyla açıklanmıştır. Örneğin İbnu's-Serrâc namazda vecde gelip çığlık atmayı veleh olarak adlandırmıştır.[130] İbn Teymiyye ise, sema yaptıktan sonra vecd halinde ateşe girenleri, bu eylemlerinden dolayı "mutevellihûn" şeklinde isimlendirmiştir.[131] Ateş üzerinde yürüme başka muvellehlerin de yaptığı bir eylemdi. Digby, Hindistan'daki muvelleh dervişlerin öne çıkan faaliyetleri olarak ateş üzerinde yürümelerine atıf yapmıştır.[132] Uyuşturucu maddeler kullanmak da veleh kavramının içine giriyor olsa gerektir. Zira bazı muvelleh dervişlerin uyuşturucu maddeler kullandığı öne sürülmektedir.[133]

Tarikat bağı zikredilmeyen bu dervişlerin özelliklerine baktığımızda, onlardaki tezahür biçimlerinin temelde yerleşik dini ve toplumsal yapıya bir muhalefet üzerine inşa edilmiş olduğunu görmekteyiz. Bu muhalefetin yansımaları olan namaz kılmama, oruç tutmama, giyim-kuşam konusunda tiksindirici bir tarz benimseme, temizlik esaslarına riayet etmeme, insanlardan uzakta zorluklar içinde yaşama, çok gülme, vecd halinde ateşe girme, uyuşturucu kullanma, paradan uzak durma gibi hususlar çoğunlukla Kalenderi ve Haydari gibi Melami-meşrep dervişlerde de görülen tavırlardır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu dervişlerin hiçbiri için bir tarikat bağından söz edilmemesidir. Onlar bir tekke veya zaviyeye bağlı dervişlerden ziyade, izbe köşelerde yaşayan bir nevi münzevi derviş prototipi çizmektedirler. Tasavvuf literatüründe bu tür dervişler için genelde "meczub" kavramı kullanılır. Meczub kavramı şeyhi olmayan ve doğrudan Allah'a ulaşan dervişleri ifade etmek için kullanılan bir tabirdir.[134] Bundan dolayı muvelleh kavramıyla meczub kavramı arasında bir yakınlık olduğunu dile getirmek yanlış olmayacaktır. Muvelleh dervişlerle aynı özelliklere sa-

130 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 193a-193b.

131 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 575. İbn Teymiyye burada '*mutevellih*' kelimesini bu kişilerin gerçek anlamda muvelleh olmadıklarına, muvellehmiş gibi görünmek istediklerine işaret etmek için kullanmış olsa gerektir.

132 Digby, "Qalandars and Related Groups," s. 66.

133 Meri, *The Cult of Saints*, s. 97.

134 el-Ömerî, *Mesâlik*, c. VIII, s. 219.

hip bazı dervişlerin, kaynaklarda meczub sıfatıyla yer alması[135] bu yakınlığı gözler önüne sermektedir. Hatta İbn Tağriberdî'nin Süleyman et-Türkmânî için aynı anda hem muvelleh ve hem de meczub kavramlarını peşpeşe kullanması[136] yakınlıktan öte bir aynilik durumu olduğuna işaret etmektedir. Kavramların işaret ettiği ortak özelliklere dikkat çeken Josef W. Meri, muvelleh kavramının meczub velinin farklı bir tipi olarak göründüğünü söylemektedir.[137]

Meczub kavramından kastedilen şey, dervişin sıkıntı çekmeden, gayret sarfetmeden Allah'a ulaştığını vurgulamaktır.[138] Bunun yanında, kavram tasavvuf literatüründe bir tür ilahi delilik olarak değerlendirilmiştir. Bu dervişler, Allah'ın bir lutfu olarak, aniden Allah'a çekilme neticesinde, akıl kendilerinden alındığı için kendilerinden geçmiş bir halde bir tür delilik içinde hayatlarını sürdürürler.[139] Esasen muvelleh tabirinden kastedilenin de bir tür akıl çekilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Zehebî tabirden kastedilenin bir akıl çekilmesi olduğuna net bir şekilde işaret eder.[140] Bu durumu, İbnu's-Serrâc daha belirgin şekilde ortaya koymuştur. Ona göre veleh, Allah'ta istiğrak edip ondan başkasına iltifat etmeme demektir.[141] Allah'tan başkasına iltifat etmemek ise aklın sınırları dışına çıkmakla varılacak bir haldir. Onun bir keramette belirttiğine göre, Rifai şeyhi Şemseddin el-

135 Bkz. İbn Kadı Şuhbe, *Târîh*, c. I, s. 560; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. VII, s. 135; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayâh, t.y.), c. VI, s. 61; Ebû Abdurrahman Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısrî eş-Şârânî, *Levâkihu'l-Envâr fi Tabakâti'l-Ahyâr (Tabakâti'l-Kubrâ)*, tah. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2001), c. II, s. 732-734; İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, c. VIII, s. 246. Haydarilik'in kurucusu olan Kutbeddin Haydar'ın da meczub sıfatıyla tavsif olunduğu görülmektedir. Bkz. Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal, (İstanbul: MEB Yayınları), 1994, c. I, s. 297; Ahmed b. Celaleddin Muhammed el-Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî*, tah. Mahmud Ferruh, (Meşhed: Kitabfurûş-ı Bâstân, 1341), c. II, s. 288.

136 Ebu'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf İbn Tağriberdî, *ed-Delilu'ş-Şâfî ale'l-Menheli's-Sâfî*, tah. Fehim Muhammed Şeltut, (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1980), c. I, s. 322.

137 Meri, *The Cult of Saints*, s. 99.

138 Kemâleddin Abdurrezzâk b. Ebu'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Istılahâtu's-Sûfiyye*, tah. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981), s. 77; Refîk el-Acem, *Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslamî*, (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1999), Cezbe Maddesi, s. 246; R. A. Nicholson, "Meczûp," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. VII, s. 447; Süleyman Uludağ, "Meczup," *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c. XXVIII, s. 285.

139 Uludağ, "Meczup," s. 285.

140 ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, sene: 670-681, s. 302.

141 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 193a.

Müsta'cel'e gelen bir zengin şahıs, ondan kendisini muvelleh yapmasını istemiştir. Şeyh de isteğini kabul ederek onun aklını almıştır. Zengin şahıs muvelleh olduktan sonra ailesini terkedip dünyayla ilişkisini kesmiş ve bir nehre gidip orada suyun içinde yaşamaya başlamıştır.[142]

Tasavvuf literatüründe meczub kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılan "mecnun" tabiri[143] de muvelleh kavramıyla bağlantılı görünmektedir. İbnu's-Serrâc muvelleh ve mecnun kavramlarının eşanlamlı olduğunu söyler.[144] Aynı anlam içeriklerine sahip oldukları için mecnun kavramı muvelleh dervişler için sıklıkla kullanılmıştır. Ancak mecnun tabiri genelde tek başına zikredilmeyip birçok muvelleh derviş için, akılla ilişkilendirilerek "ukalâi mecânîn" (mecnunların akıllıları) şeklinde kullanılmaktadır.[145] İbn Teymiyye, ukalâi mecânîn tabirinin muvellehle eş anlamlı olduğunu vurgulamaktadır.[146] Tasavvuf sözlükleri ise ukalâi mecânîn tabirini mecnun kelimesinin eşanlamlısı olarak değerlendirmekte ve kavramı mecnun kelimesinin anlamı olarak verilen sürekli cezbe halinde kişiler ifadesiyle karşılamayı tercih etmektedir.[147] Mecnun tabiri, dervişin aklının gitmesinin bilinçsizce, farkında olmadan, tamamen kendi iradesi dışında Allah'dan gelen bir çekilme sonucu olduğuna işaret etmektedir. Ancak muvelleh olarak nitelenen dervişler cezbe haline sema, raks gibi bilinçli şekilde yaptıkları eylemleri neticesinde ulaşmaktadırlar. Kaynaklarda bazen muvelleh dervişlerden bahsedilirken onların aklının sabit olduğunun vurgulanması, bu farkı belirtmek için olsa gerektir.[148] Muvelleh dervişler

142 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 122a.

143 Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, Mecânîn-ı Ukalâ Maddesi, s. 491.

144 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144a. Veleh kavramını mecnun tabiriyle açıklayan Farsça sözlükler vardır. Bkz. İbrâhim ed-Desûkî Şitâ, *el-Mu'cemu'l-Farisiyyi'l-Kebîr: Farisî-Arabî = Ferheng-i Buzurg-i Fârisî: Fârisî-Arabî*, (Kahire: Mektebetu Medbûli, 1992), s. 3137.

145 Örnek için bkz. Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996), s. 377; Ebu'l-Feth Kutbuddin Musa b. Muhammed b. Abdullah el-Yunînî, *Zeylu Mir'âti'z-Zamân*, yay. Li Guo, *Early Mamluk Syrian Historiography: al-Yunini's Dhayl Mir'at al-Zaman* içinde, (Leiden: E. J. Brill, 1998), c. II, s. 233. "Ukalâu'l-mecânîn" kavramı için ayrıca bkz. ed-Darrâb, *Kitâbu Ukalâi'l-Mecânîn*, s. 21-37; Ebu'l-Kasım en-Neysâbûrî, *Akıllı Deliler*.

146 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 12.

147 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, Mecânîn-ı Ukalâ Maddesi, s. 320; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, Mecânîn-ı Ukalâ Maddesi, s. 491.

148 Örneğin Ebû Şâme, muvelleh Yusuf el-Kamînî'den bahsederken onun aklının sabit olduğunu özellikle vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Bkz. Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 202. Nitekim Michael W. Dols da Safiyyuddin İbn Ebi'l-Mansur'un kitabına dayanarak meczubla muvelleh arasındaki farkın istemeden

mecnun dervişlerde olduğu gibi tam bir delilik hali içinde değildirler. Onların cezbe hali geçici nitelik taşımaktadır. Burada dikkat çekmek gerekir ki, muvelleh olarak tanımlanan dervişler içinde entelektüel yönüyle temayüz eden kişiler bulunmamaktadır. Bu dervişlerin hemen hepsi davranış ve yaşam biçimleri nedeniyle muvelleh olarak vasıflandırılmıştır.[149]

Buraya kadar zikrettiğimiz örnekleri göz önünde bulundurarak muvelleh kavramının kapsamı için şunları söylemek mümkündür: Muvelleh kavramını Suriye coğrafyasında Kalenderiliğe verilen bir isim veya lakap olarak değerlendirmek doğru görünmemektedir. Zira bu sıfatla ilişkilendirilen dervişler incelendiğinde, kavramın Kalenderilik ile sınırlandırılamayacak bir genişliğe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Şayet böyle bir kabulde bulunulursa, Kalenderilik zımnen bütün muhalif dervişlerin ortak ismi addedilmiş olacaktır ki, bu durum doğru bir tespit olmasa gerektir.[150] Her şeyden önce bütün muhalif yapısına rağmen Kalenderilik, belli bir zaviyesi, şeyhi ve erkânlarıyla öne çıkan bir tarikattır. Muvelleh sıfatını alan birçok derviş, ikamet ettikleri Şam, Mısır, Konya gibi şehirlerde Kalenderi veya Haydari tekkesi olmasına rağmen buralarda ikamet etmemekte,[151] şehrin dışında kendi halinde yaşayan derviş portresi

deliren biriyle kutsal deliliği başarmak için çalışan biri arasındaki fark gibi olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Michael W. Dols, *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, çev. Didem Gamze Dinç, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), s. 510.

149 Bu kanıya istisna teşkil eden tek örnek İbn Arabî'dir. Meri, entelektüel yönüyle öne çıkan ve yaşayış olarak muvellehlere benzemediğini bildiğimiz İbn Arabi'nin muvelleh sıfatıyla vasıflandırıldığını söylemektedir. Biz İbn Arabî'nin muvelleh olarak tanımlandığı iddiasına ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünüyoruz. İddiayı dile getiren Meri, bu bilginin kaynağı olarak 10./16. yüzyılda yaşamış İbn Tolun'un eserini kaynak gösteriyor. Bkz. Meri, *The Cult of Saints*, s. 92. Biz eserin Meri'nin kullandığı baskısına ulaşamadık. Dolayısıyla bilgiye kaynak olarak gösterdiği sayfadan bir karşılaştırma yapamadık. Ancak bizim kullandığımız baskıyı taradığımızda İbn Arabî'yi doğrudan muvelleh olarak tanımlayan bir bilgiye rastlamadık. Sadece 10./16. yüzyılda yaşamış İbn Hacîb isimli İbn Arabi'nin görüşlerini benimsemiş bir şahsın bir kısım çevreler tarafından muvelleh olarak isimlendirildiğini tespit ettik. Bkz. İbn Tolun, *Muşâkehetu'l-Hillân*, s. 265. Meri'nin burada bahsedilen İbn Hacîb ile İbn Arabî'yi karıştırmış olabileceğini düşünüyoruz.

150 Ahmet Yaşar Ocak Kalenderilik kavramını çok geniş anlamda kullanmakta, neredeyse bütün muhalif karakterli dervişleri bu kavramın içine almaktadır. Bkz. Ocak, *Kalenderîler*. Ahmet Karamustafa ise Kalenderiliği çok dar bir olgu olarak tanımlamak gerektiğini söylemektedir. Bkz. Ahmet T. Karamustafa, "Yesevîlik, Melâmetilik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu," *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: TTK Yayınları, 2005), s. 80. Biz de Kalenderilik kavramının daha dar kapsamlı değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

151 Mısır ve Şam'da Kalenderi zaviyeleri olmasına rağmen daha sonra haklarında bilgi vereceğimiz

çizmektedirler. Ayrıca Rifailik tarikatına mensubiyeti açık çok sayıda derviş de muvelleh sıfatıyla tavsif edilmiştir. Dolayısıyla bütün muvelleh dervişleri Kalenderi olarak açıklamak, farklı bir tarikata mensup Rifai muvellehlerini Kalenderilik tarikatına dahil etmek olacaktır. Bu ise kavram karmaşasını artırmaktan başka anlam taşımayacaktır. Yine kavramı meczubluğun bir türü olarak açıklamak da eksik bir tanımlama olmaktadır. Zira bu şekilde bir sınırlandırma, Kalenderi ve Rifai dervişlerin kavramla ilişkilendirilmesini güçleştirmektedir.

Bize göre, muvelleh kavramını bir tarikatla ilişkilendirmek onu dar bir kapsamla tanımlamak demektir. Muvellehler hakkında verdiğimiz örneklere bakıldığında, belli bir tarikata işaret edilmediği, esas vurgunun davranışlara ve ayin biçimlerine olduğu görülmektedir. Bunlar özü itibariyle Melamilik felsefesine dayanmakta olup toplumun alışmış olduğu dini pratiklere ve toplumsal yaşam biçimlerine bir muhalefeti içermektedir. Yani muvelleh tabiri muhalif dervişlerin bütün tavırlarını içine alan bir şemsiye kavram niteliğindedir. İbnu's-Serrâc, veleh hasıl olan kişilerden zahir olan şeylerin, tabiat, istidat ve kabiliyetlere göre farklılık gösterdiğini vurgulayarak farklı tanımlamalara yol açabilecek uygulamaların nasıl veleh kavramı içinde değerlendirildiğine dair bize bilgi vermektedir.[152] İbnu's-Serrâc, bazılarının güzelliklere bakmak suretiyle, bazılarının müzik dinlemekle, bazılarının korkutucu şeylerle, bazılarının da bela ve imtihanla Allah'a ulaştığını, yani muvelleh olduğunu savunarak bu farklı tezahür biçimleri sonucunda ulaşılan vecd halini veleh olarak açıklamıştır.[153] Onun açıklamasından çıkan sonuç, muvelleh kavramının belli bir tezahür biçiminin olmadığıdır. Bir Kalenderi dervişin yarı çıplak dolaşması, bir Rifai dervişin ateşle dansı, bir meczubun pislikler içinde yaşaması, bunların

Yusuf el-Kamînî, İbrahim eş-Şağurî gibi meşhur muvelleh dervişlerin buralarla ilişkisine dair kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. (Şam'daki Kalenderi tekkesi için bkz. en-Nuaymî, *ed-Dâris*, c. II, s. 210-212). Yine İbnu's-Serrâc'ın Konya'da yaşadığını zikrettiği bir muvelleh derviş, Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Konya'da var olduğu bilinen Kalenderi tekkesiyle ilgisi olmayan bir derviş portresi çizmektedir. Konya'daki Kalenderi tekkesinin şeyhi Ebu Bekir Niksarî'dir. Eflâki, Mevlânâ öldüğü zaman bu tekkeye kurbanlıklar gönderildiğini kaydetmektedir. Bkz. Eflâki, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 453. Muvelleh kavramıyla kastedilen sadece Kalenderiler olsaydı, zikredilen dervişlerin bu tekkelerle ilişkisinin kaynaklara yansıması beklenirdi.

152 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 143b.

153 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 27a.

hepsi veleh kavramının yansımaları olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla, hangi tasavvufi grup içinde bulunursa bulunsun, eğer davranış ve yaşam biçimi itibariyle alışılmış olana, özünde melamet felsefesine dayanan bir muhalefet hali varsa, o kişinin muvelleh olarak isimlendirilmesi mümkün görünmektedir.

Muvelleh ifadesi, muhtemelen ilk olarak tarikat bağı olmayan meczub nitelikli dervişleri nitelemek için kullanılmış; ancak daha sonra bazı müellifler tarafından anlam genişlemesine uğratılarak benzer özellikler gösteren Kalenderi, Haydari, Rifai dervişleri için de söz konusu edilmeye başlanmıştır. 7./13. yüzyılda göçler neticesinde Arap topraklarına gelen Kalenderi ve Haydari dervişlerinin alışılmadık yaşam biçimleri ve dini pratikleri, benzetme yoluyla veleh ifadesiyle açıklanmış olsa gerektir. Zira veleh kelimesi sözlükte aşk neticesinde ulaşılan bir şaşkınlık ve hayret halini ifade etmektedir. Kalenderi ve Haydari dervişleri de tasavvufi meşrepleri itibariyle aşk yolunu benimsemiş ve bu tercihin bir sonucu olarak muhalif tavırlar göstermişlerdir. Yani muvelleh tabirinin onları da içine alan bir genişliğe kavuşması, esasında kelimenin sözlük anlamıyla uygun görünmektedir.

Muvelleh tabirinin meczubluk anlamından diğer derviş gruplarını kapsamaya doğru bir anlam genişliğine kavuşma süreci, muhtemelen Kalenderi, Haydari ve Rifai dervişlerine bir koruma kalkanı sağlama amacıyla yakından alakalıdır. Zira Kalenderi, Haydari ve Rifai dervişlerindeki bazı tuhaf görünüş ve uygulamaları, bunlara ek olarak bu dervişlerde zaman zaman görülen ibadet alanındaki eksiklikleri dinen açıklamak ve onlara bir tepki yönelmesini önlemek oldukça zordur. Muvelleh tabirinin ise ilk olarak mecnun ve meczub adı verilen dervişler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mecnunluk ve meczubluk aynı zamanda bir tür deliliği ifade ettiği için onların yaptıklarından veya yapmadıklarından sorumlu tutulmalarını da önlemektedir. Zira isnad edilen delilikleri sebebiyle onların şeriat karşısındaki sorumlulukları ortadan kalkmaktadır.[154] Kalenderi, Haydari ve

154 Örneğin dönemin ünlü mutasavvıflarından İbn Arabî, akıllı deliler denilen insanlardan sorumluluğun kalktığını söylemektedir. Zira onların yükümlülüklerini anlayabilecekleri bir akılları yoktur. Bu kişiler, kalplerine gelen ilahi tecelliler nedeniyle akıllarını kaybetmişledir. Bkz. Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnu'l-'Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), c. II, s. 260-261. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Dols, *Mecnun*, s. 544-570.

Rifai dervişlerinin muvelleh kavramıyla ilişkilendirilmeleri, tıpkı mecnun ve meczublar gibi onların da aşırı davranışlarından dolayı dinen sorumlu olmadıkları sonucunu doğal olarak ihsas etmektedir. Bu sebeple olsa gerek, İbn Teymiyye sık sık akıl çekilmesi ancak bilinçsizce olursa sorumluluk kalkar, bilinçli eylemlerle ulaşılan veleh halinde sorumluluk devam eder demektedir.[155] Onun bu iddiası, muvelleh dervişlerin tavırlarından dolayı böyle bir koruma kalkanına bürünmelerini önlemek ve onların İslam hukuku karşısında sorumlu olduklarını vurgulamak için olsa gerektir.

Muvelleh Dervişler ve Tarikatlar

Bir önceki başlıkta Kalenderi ve Haydari tarikatlarının muvelleh dervişlerin ana kaynağını oluşturduklarını, Rifailiğin de bu tarikatlardan etkilenerek benzer bir karaktere büründüğünü dile getirdik. Burada şu soruların sorulması gerekmektedir. Kalenderilik ve Haydarilik mensuplarını muvelleh olarak kabul etmeyi gerektiren özellikler nelerdir? Bir tarikat içinde muvelleh dervişlerin bulunması, tarikatın bütünüyle bu dervişlerden oluştuğu anlamına mı gelir? Özü itibariyle esma yolunu benimsemiş Rifailik tarikatının muvellehlikle bağı nedir? Bu sorulara cevap vermek amacıyla yoğunlaştığımız zaman dilimi olan 7./13. yüzyılda, Şam-Anadolu dolaylarında etkin Kalenderi ve Haydari tarikatlarını ana hatlarıyla tanıtmaya ve bunların etkisine maruz kalan Rifailik tarikatının yapısını incelemeye çalışacağız. Bu şekilde muvelleh kavramının bu tarikatlar içinde nerede durduğunu tespit etmeye gayret edeceğiz. Kalenderilik ve Haydariliğin muhalif yapısı üzerine ciddi akademik çalışmalar yapılmış, ancak Rifailik tarikatının bu yönü üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bu sebeple Kalenderi ve Haydari tarikatlarının mevcut akademik çalışmalar ışığında genel bir tasvirini yaparak Rifailik tarikatı üzerine yoğunlaşacağız.

Kalenderilik

Melamilik akımı zaman içinde birçok tarikatı etkilemişse de esas itibariyle Kalenderi tarikatının fikri temelini oluşturmuştur. Kalenderilik, Melamilik akımının fikri temeli üzerine kurulmuş, tarihi süreç içinde başka

155 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 10-12, 591-602.

etkileşimlere maruz kalmış, kısmen farklılaşmış biçimidir.[156] Tarikatın teşkilatlanma çabalarında Cemaleddin-i Sâvî'nin adı öne çıkmaktadır. O ve onun etrafında toplanmış Muhammed Belhî, Celaleddin Dergezinî, Ömer Girîhî gibi şahsiyetler Kalenderiliğin teşkilatlanmasında çok önemli roller üstlenmiştir.[157] Cemaleddin-i Sâvî, 7./13. yüzyılın başlarında Şam'a gelmiş, orada Osman Rûmî'nin zaviyesinde ikamet etmiştir. Bir süre sonra dünyadan el etek çekmiş ve zaviyeyi terk ederek mezarlıkta yatıp kalkmaya başlamıştır. Sonra Şeyh Dergezînî ve arkadaşları da ona katılmıştır. Cemaleddin saçını ve sakalını tıraş edip acayip bir kılığa bürününce, diğerleri de ona uyup aynı görünüşü benimsemişlerdir. Cemaleddin-i Sâvî'nin Dimyat'ta yaklaşık 630/1232-1233 yılında vefat etmesi üzerine, Kalenderi tekkesinin liderliğini önce Celaleddin Dergezinî sonra Muhammed Belhî üstlenmiştir.[158]

Temeli ilahi aşka dayanan ve bu aşka ulaşma dışındaki her şeyi değersiz gören Kalenderilik, Melamilik dışında farklı kültürel ve mistik yapılardan da beslenmiştir. Araştırmacılar, Kalenderiliğin kökeninin esas itibariyle Hind-İran mistik çevrelerinde yani Budist, Zerdüşti ve Maniheist kültürlerde aranması gerektiğini belirtmektedir.[159]

Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderiliği toplumsal nizama karşı çıkarak dünyayı dikkate almaya değer görmeyen ve bu düşünüş biçimini hayatın her alanında açığa vuran bir akım olarak tanımlamaktadır. Ancak isabetle belirttiği üzere, bu tanımlama Kalenderilik akımına mensup herkesi tam anlamıyla niteleyecek yeterlilikte değildir. Zira Kalenderilik akımına mensup dervişler homojen bir görünüm arz etmemektedir.[160] Kalenderilik özü itibariyle senkretik (bağdaştırmacı) bir karaktere sahiptir. Her senkretik inanç gibi dinamik, geçirgen ve değişken bir yapısı vardır. Kültürel anlamda sınırları yerel olanla yetinmeyecek kadar geniştir. Farklı kültür çevrelerin-

156 Ocak, *Kalenderîler* s. 11-15.

157 Tahsin Yazıcı, "Cemâleddin-i Sâvî," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), c. VII, s. 313-314; Ocak, *Kalenderîler*, s. 24-34.

158 Ebu's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tah. Sven Dedering, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974), c. V, s. 292-293; en-Nuaymî, *ed- Dâris*, c. II, s. 210-211.

159 Ocak, *Kalenderîler*, s. 5-11. Tahsin Yazıcı da Kalenderilikte güçlü bir Hind ve Budist etkisi olduğunu söylemektedir. Bkz. Tahsin Yazıcı, "Kalandariyya," *EI2*, (Leiden: E.J. Brill, 1978), c. IV, s. 473.

160 Ocak, *Kalenderîler*, s. 5.

Bir Kalenderi Dervişi

Kaynak: Ernst J. Grube, *Muslim Miniature Paintings from the XIII to XIX Century from Collections in the United States and Canada: Catalogue of the Exhibition*, (Venezia: Neri Pozza Editore, 1962).

den beslenmekten çekinmeyecek kadar değişikliğe açık ve esnek bir yapısı vardır.[161] Kalenderileri homojen bir yapı olarak tanımlamak bu özelliklerinden dolayı zordur.

Ahmet Karamustafa ise, bu akıma "yeni zühd" adını vermekte ve akımın temel esasının toplumsal sapkınlık yoluyla gerçekleştirilen yeni bir zahidlik anlayışına dayandığını ifade etmektedir.[162] Melamilikte olduğu gibi, Kalenderilik akımı da mal-mülk edinme çabalarını reddetme üzerine kuruludur. Topluma ekonomik olarak katkı yapmak yerine gönüllü yoksulluk tercih edilmiştir. Yerleşik hayat bütün kurumlarıyla reddedilmiş, çalışmak,

161 Su, *Hurafeler ve Mitler*, s. 16.
162 Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 23.

ev-bark edinmek, gibi toplumsal yapıya adapte olmayı gerektirecek uygulamalar yerilmiş, gezgin ve başıboş şekilde yaşamak temel prensip haline getirilmiştir. Cinsel faaliyetler de kutsal olana bağlılık açısından önemli bir engel olarak görülmüştür. Bundan dolayı evlenmemek tarikatın önemli bir prensibi olarak kabul edilmiştir.[163]

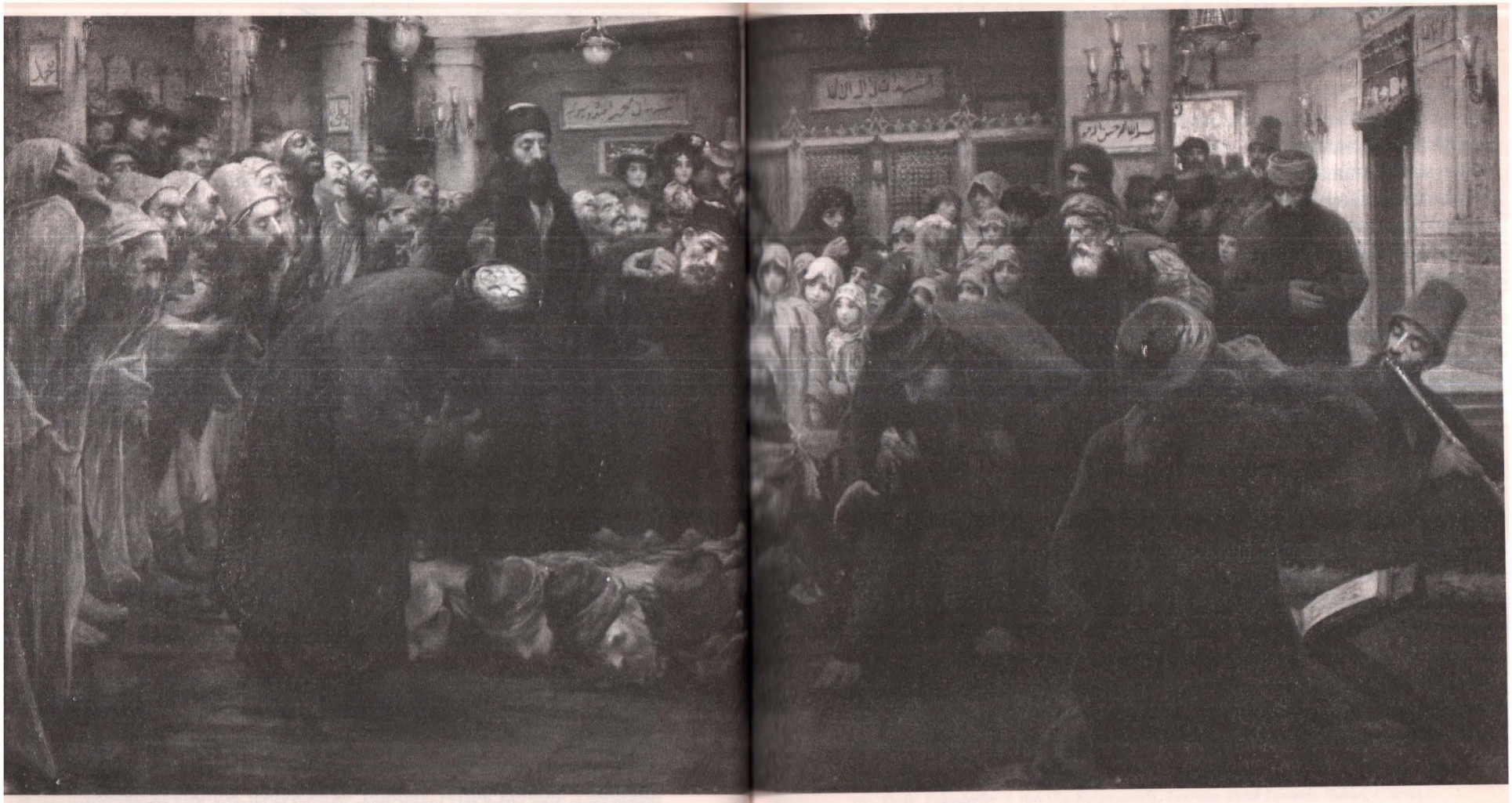
Kalenderilerin zihinsel yapısı, toplumsal yaşam ve kurumlara muhalefet üzerine kuruludur. Onlar bütün kurallarıyla toplumu reddeden bir nevi anarşist dervişlerdir. Ancak klasik zühd anlayışında olduğu gibi, toplumdan uzaklaşıp bir keşiş yaşamı sürmek tercih edilen bir yaşam biçimi değildir. Toplumun değerlerini yadsımayı, toplumun içinde yaşayarak ve fakat toplumun geleneksel dini ve yaşamsal değerlerine saldırarak yapmışlardır. Toplumsal sisteme tepki içinde olsalar da var olan sistemin değişmesine veya toplumu düzeltmeye yönelik bir çabaları yoktur. Bu dervişler düzen karşıtıdırlar ve toplumun alışageldiği değerlere muhalefet esası üzerine hareket etmektedirler. Bu alışılmış olana muhalefet, giyim kuşam ve görünüş itibariyle toplumun yadsıdığı ve hor gördüğü bir tarzı benimsemekten, farz olan ibadetlere ilgisizliğe kadar oldukça geniş bir yelpazede yer almaktadır.[164]

Kalenderi dervişlerin namaz kılmadıkları, oruç tutmadıkları sıklıkla yöneltilen bir eleştiridir. Farz olan ibadetlere ilgisiz olmalarına karşın semaya çok önem vermişlerdir. Sema onlar için en önemli ibadet konumundadır. Semada ise temel amaç vecde ulaşmaktır. Kalenderi dervişlere sıklıkla, bu amaca ulaşmak için esrar ve kenevir gibi uyuşturucu maddeler kullandıkları suçlaması da yöneltilmiştir. Her zaman yanlarında def, davul, nefir[165] gibi

163 Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 24-27; Ocak, *Kalenderîler*, s. 144-145.

164 Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 23-27. Bu düşüncelerin çoğu Cemaleddin-i Sâvî'nin menâkıbında dile getirilmiştir. Bkz. Hatib Farsî, *Menâkib-i Camâl Al-Dîn-i Sâvî*, haz. Tahsin Yazıcı, (Ankara: TTK Yayınları, 1972), fakirliğin fazileti hakkında s. 6-8, çıplaklık hakkında s. 31-32, cavlak giyme hakkında s. 76, seyahat etme hakkında s. 15-17, riyazet hakkında s. 66-67, çehar darb hakkında s. 32. Onların bu kayıtsız davranışları çokça tepki de çekmiştir. 10./16. yüzyıl müelliflerinden Vahidî, onları sert bir şekilde eleştirmiş, onları işten kaçmak için boş boş dolaşmakla, fısk u fücur işlemekle, yüzünü kaşını, tıraş ederek ehl-i sünnet dışına çıkmakla ve insanları ifsad etmekle suçlamıştır. Bkz. Vahidî, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, haz. Ahmet T. Karamustafa, *Vâhidî's Menâkıb-i Hvoca-i Cihân ve Netîce-i Cân* içinde, ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, (Harvard: Harvard University, 1993), Vr. 31a-39a.

165 Nefîr, bazı dervişlerin yanlarında taşıdıkları, sığır boynuzundan yapılmış boruya verilen isimdir. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, s. 544-545.



Bir Grup Rifai Dervişi,
Fausto Zonaro, II. Abdülhamid Dönemi

Kaynak: Zonaro, Fausto, *Abdülhamid'in Hükümdarlığında Yirmi Yıl: Fausto Zonaro'nun Hatıraları ve Eserleri*, haz. Cesare Mario Trevigne-Erol Makzume, çev. Turan Alptekin-Lotte Romano, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008).

müzik aletleri taşır ve buldukları fırsatlarda toplum içinde bunları kullanarak sema gösterileri yaparlardı. Sema törenlerinde bu müzik aletleriyle ürkütücü sesler çıkararak ateş etrafında raks eder ve çılgınca hareketlerde bulunurlardı.

Kalenderilere sıklıkla livata ve hayvanseverlik gibi suçlar isnat edilirdi.[166] Bu suçlamaların ne derece gerçeği yansıttığı bilinmemektedir. Ancak suçlamanın Kalenderilik'te bulunan "cemal-perestlik" veya diğer ismiyle "mahbub-perestlik" denilen yaygın bir düşünce biçimiyle ilgisi vardır. Cemal-perestlik düşüncesi, bazı sufilerin, Allah'ın güzelliğinin genç delikanlıların yüzünde tecelli ettiği inancıyla, kendilerine güzel yüzlü delikanlılardan dost edinmesini ifade etmekteydi. Livata suçlamaları ya bu düşünceyi merkeze alarak edinilen ilişkileri yanlış değerlendirmekten kaynaklanıyordu veya cemal-perestlik gerçekten birtakım cinsel ilişkilerin doğmasına sebep olmuştu.[167] Cemal-perestlik, çağrışımları veya neticeleri sebebiyle şiddetli eleştirilere maruz kalmıştı. Ancak eleştirilere rağmen bu görüşü benimseyenler tavırlarını sürdürmekten vazgeçmemişlerdir. Örneğin 7./13. yüzyılda Anadolu'da faaliyet göstermiş Evhadiyye hareketinin piri Şeyh Evhadüddin Kirmânî, cemal-perestliği benimsemiş önemli sufilerdendi. Genç delikanlılara aşırı ilgi duymuş ve onlarla sema etmekten büyük zevk almıştır. Evhadüddin şiddetli eleştirilere maruz kalmasına rağmen meşrebinden vazgeçmemiştir.[168]

Kalenderilerin görünüşleri toplumun bütünü tarafından yadırganan tuhaflıklar içermekteydi. Bu tarz, muhtemelen Melamilikte vurgulanan toplum tarafından dışlanma felsefesinin bir yansıması olarak benimsenmişti. Tuhaf görünüşle toplumda tiksinti yaratmak ve bu şekilde toplumsal dışlanmayı sağlamak amaçlanmıştı. Bu amaca uygun olarak, bazıları bütünüyle çıplak, bazıları yarı çıplak dolaşırdı. Bazıları kıldan dokunmuş, cavlak adı verilen yün çuvallar giyerdi. Çokluk itibariyle "çehar darb" denilen ve saç, sakal, bıyık ve

166 Örnek için bkz. Muhammed b. el-Hatîb, *Fustâtu'l-Adâle*, Vr. 51a-51b; Giovan Antonio Menavino, *Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Harun Mutluay, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), s. 55.
167 Ocak, *Kalenderiler*, s. 169-176; Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 30-32.
168 Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, (İstanbul, 2008), s. 62-63.

kaşların usturayla kazındığı bir görünüş biçimi benimsenmişti.[169] Üzerlerinde ilginç donanımlar taşırlardı. Dilenci çanağı ve derviş değneği gibi klasik derviş aksesuarlarına ek olarak, onların bir kısmı üzerlerinde balta, deri torba, büyük tahta kaşıklar ve aşık kemikleri taşırdı.[170]

Bu dervişler yaşamlarını gezgin olarak sürdürürlerdi. Gezginlik aslında bütün tasavvuf erbabında söz konusuydu, fakat Kalenderi dervişlerde bir yaşam tarzı mesabesindeydi. Seyahat etmek, dünya malına değer vermemenin ve fakirliğin bir göstergesi, aynı zamanda bunun sürekli kılınma biçimiydi. Gruplar halinde şehir şehir, kasaba kasaba, köy köy ilahiler söyleyerek dolaşırlar ve geçimlerini dilenerek sağlarlardı. Bazen zenginlerin evlerinin önlerinde konaklayıp onları medhedici sözler söyleyerek onların ihsanlarına nail olurlar, bazen de çarşı pazarda karşılaştıkları insanların fallarına bakarak veya ilgilerini çekecek kehanetlerde bulunarak, onlardan para veya yiyecek temin ederlerdi.[171]

Bütün bu özelliklerinden dolayı, Kalenderi dervişlere şiddetli tepkiler yöneltilmiştir. Bu tepkiler toplumun her kesiminden olmakla birlikte, özellikle ulema tarafından dile getirilmiştir. Ulema onları şeriatın dışına çıkmakla itham etmiştir. Bu ithamdan dolayı çoklukla zındıklık ve mülhidlikle suçlanmışlardır.[172] Aynı şekilde diğer tarikatlar ve halk tarafından da benzer suçlamalara maruz kalıp dışlanmaları söz konusudur. Ancak halkın Kalenderi dervişlere tepki göstermesi çok nadir rastlanan bir durumdur. Sıradan insanlar genellikle Kalenderi dervişlere karşı büyük bir saygı duymuşlardır. Özellikle meczub görünüşlü dervişlere Hızır olma ihtimaline binaen aşırı müsamaha gösterilmiş, onlara saygı ve ikramda kusur edilmemiştir. Kalenderiler hayatta oldukları gibi vefat ettikleri zaman da çok büyük saygıya mazhar olmuşlardır. Hatta birçok Kalenderi şeyhinin mezarı halk tarafından bir ziyaret merkezi haline getirilmiş ve mezar üzerine inşa edilen türbeyle etkili bir kutsiyet merkezine dönüştürülmüştür.[173]

169 Ocak, *Kalenderîler*, s. 158-165; Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 28.
170 Ocak, *Kalenderîler*, s. 160-161; Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 27-32.
171 Ocak, *Kalenderîler*, s. 167-168; Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 25.
172 Örneğin Muhammed b. el-Hatîb, Kastamonu'da 683/1284-1285 yılında yazdığı eserde Kalenderileri namaz kılmamakla, oruç tutmamakla, şarap içmekle ve fısk u fücur işleyen ibâhîler [haramı mübah sayanlar] olmakla, dolayısıyla zındıklığa düşmekle suçlamıştır. Bkz. *Fustâtu'l-Adâle*, Vr. 50a-52a.
173 Ocak, *Kalenderîler*, s. 209-215; Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s. 146-150.

Haydarilik

Haydarilik, Kutbeddin Haydar'ın piri olduğu tarikattır. Haydarilik, Kalenderi tarikatıyla aynı düşünce sisteminin ürünüdür. Benimsediği düşünce biçimi, tarikat ayin ve erkânı, dervişlerin dış görünüşü gibi hususlarda Kalenderilikle hemen hemen aynı gibidir. Muvelleh dervişliğin Kalenderilikten sonraki en büyük tarikatıdır.[174] Tarikatın piri Kutbeddin Haydar, Horasan'da Zâve çevresinde yaşamıştır. 7/13. yüzyılın ilk yarısında[175] vefat edinceye kadar orada kalmış ve Zâve'de defnedilmiştir.[176]

Haydariler demir halka, tasma, bilezik, kuşak bukağı ve zincir taşımayı âdet edinmişlerdi.[177] Haydari dervişlerinin metale düşkünlükleri, şeyhlerinin dönemin kaynaklarına yansıyan tasviriyle de uyumluydu. Zira kaynaklarda Şeyh Kutbeddin Haydar'ın sıcak ve erimiş demiri bir mum gibi eline alarak boynuna ve eline sardığı, böylece kolye, bilezik ve yüzük yaptığı ifade edilmektedir.[178] Nizameddin Evliya, Haydari müridlerinin demirden kolye, yüzük ve bilezik takma âdetlerini şeyhleri Kutbeddin Haydar'a dayandırdıklarını ve onun buna benzer davranışlarıyla temellendirdiklerini ifade etmektedir.[179] Kazvinî'nin verdiği bir bilgi, Kutbeddin Haydar'ın özellikle ateşe hâkimiyetini belirgin kılması açısından önemlidir. Buna göre o yazın ateşe kışın ise karın ortasına dalmakta ve çevreden birçok insan onun bu acayip halini görmeye gelmektedir.[180]

174 Ocak, *Kalenderîler*, s. 38.

175 Onun vefat tarihiyle ilgili farklı tarihler verilmektedir. Bkz. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 57. Ölüm tarihini el-Hâfî, 613/1216-1217 olarak (Krş. el-Hâfî, *Mucmel-i Fasîhî*, c. II, s. 288), Hamdullah Müstevfî 618/1315-1316 olarak (Krş. Hamdullah Müstevfî el-Kazvinî, *Târih-i Güzîde*, (Leiden: E. J. Brill 1910), s. 793) verir. Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-Kazvinî ise Moğollar Zâve'yi 617/1220 yılında yıkana kadar orada olduğunu belirtmektedir. (Krş. Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, haz. Ferdinand Wüstenfeld, Islamic Geography: 198, ed. Fuat Sezgin, (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch,1994), s. 256) Kazvinî'nin açıklamasını da dikkate aldığımızda h. 617/618 yılları arasında vefat ettiğini söyleyebiliriz.

176 Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 57.

177 Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, 29.

178 Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 57-60. Krş. Muhammed b. Abdullah Herevî Muinuddin-i İsfizârî, *Ravzatu'l-Cennât fî Evsâfi Medîneti Herat*, tas. Seyyid Muhammed Kazım, (Tahran: İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran, 1339), c. I, s. 229; Nizameddin Evliya, *Morals for the Hearts*, s. 101-102.

179 Nizameddin Evliya, *Morals for the Hearts*, s. 101-102.

180 el-Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 256.

Kalenderi dervişlerinden farklı olarak Haydariler, çehar darbın diğer gereklerini uygulamakla birlikte, bıyıklarını tıraş etmez uzatırlardı.[181] Şeyh Kutbeddin elbise olarak keçe giyer ve yalınayak dolaşırdı. Birçok insan ondan etkilenerek böyle dolaşmaya başlamıştı. Kazvinî kendisinin keçe giyen ve yalın ayak dolaşan çok güzel Türk köleleri gördüğünü ve onlara Haydar'ın ashabı dendiğini kaydetmektedir.[182]

Kutbeddin Haydar'ın kenevir yapraklarını vecde ulaştırıcı bir araç olarak kullandığı ifade edilmektedir. Hatta esrarın vecde getirici bir araç olarak ilk defa onun tarafından kullanıldığı öne sürülmüştür.[183]

Kutbeddin Haydar'ın müridleri de benzer halleri benimsemiş olarak kaynaklara yansımıştır. Onun Zâve'deki zaviyesi etrafında toplanan müridleri daha sonra, özellikle 7/13. yüzyılın ortalarından itibaren Hindistan, Anadolu, Suriye ve Mısır'a yayılmıştır.[184] Bu yayılmanın özellikle Rifailerin muvelleh dervişlerle yakın ilişki kurmalarına olanak sağladığını dile getirmek gerekmektedir.

Rifailik

Rifailik, Ahmed er-Rifâî tarafından kurulmuş bir tarikattır. Kurulmasının akabindeki tarihi süreç içinde, İslam dünyasının hemen her tarafına yayılmış; İslam dünyasının en aktif ve en yaygın tarikatlarından biri olmuştur. Tasavvuf tarihi içinde ilk olarak teşkilatlanan tarikatlardan biridir ve hızlı bir şekilde yaygınlaşmasını buna borçludur. Suriye, Mısır, Anadolu, Irak, Balkanlar ve Hindistan gibi Müslümanların var olduğu hemen her yerde yayılma imkânı bulmuştur. 9./15. yüzyılda Kâdiriyye tarikatı tarafından elinden alınıncaya kadar İslam dünyasının en yaygın tarikatı olma unvanını taşımıştır.[185]

Tarikatın kurucusu 500/1106-1107 veya 512/1118'da Batâih bölgesindeki Ümmi Abîde Köyünde doğmuştur. Seyyid olduğu iddia edilen Ahmed er-Rifâî, babasının o küçük yaşta iken vefat etmesi sebebiyle, ünlü

181 el-Makrîzî, *Kitâbu's-Sulûk*, c. I, s. 407.
182 el-Kazvinî, *Âsâru'l-Bilâd*, s. 256.
183 Karamustafa *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, s. 60.
184 Ocak, *Kalenderîler*, s. 40.
185 Bosworth, "Rifâiyya," s. 526; Trimingham, *The Sufi Orders*, s. 39-40.

sufilerden, dayısı Mansur el-Batâihî'nin himayesinde yetişmiştir. Devrin âlim ve mutasavvıflarından eğitim almıştır. Kaynaklarca muhaddis, Şafii fakihi ve müfessir bir sufi olarak tanıtılmaktadır. Önceleri dayısı Mansur el-Batâihî'nin irşad halkasına girmiştir. Dayısı daha sonra kendisinin taşımış olduğu "şeyhu'ş-şuyûh" unvanını ona devrederek kendisine bağlı bütün tekkelerin şeyhliğini tevdi etmiştir. Kısa sürede önemli sufi simalardan biri olmuş ve hızla taraftar toplamaya başlamıştır. Tasavvuf anlayışının Kitap ve Sünnete uygun olduğu konusunda kaynaklar hemfikirdir. Bu konuda ona dair övgüler yapılmakta, devrinin biriciği olarak tanımlanmaktadır. Ahmed er-Rifâî 578/1182'de vefat etmiştir, türbesi Bağdat'ın güneyinde Vâsıt yakınlarındadır.[186] Rifailik, çoğunlukla esma yolunu benimsemiş, bu ekolün esaslarıyla hareket eden bir tarikat olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla aşk ve cezbe yolundan ziyade zühd yolunu kendisine metod olarak seçtiği, tarikat esaslarını bu yolun gereklerine göre tespit ettiği, ehl-i sünnet inancının temel esaslarına aykırı hususlar içermediği varsayılmıştır.[187]

Bu kabule rağmen, Rifailik tarikatı mensupları zamanla çok ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır. Çoğu zaman, bu eleştirilere tarikatın ku-

186 Bkz. Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), c. II, s. 127-128; Zeynuddin Muhammed Abdurrauf b. Tacilarifin b. Ali el-Munâvî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Terâcimi's-Sâdâti's-Sufiyye (Tabakâti'l-Munâvi'l-Kubrâ)*, tah. Abdulhamid Salih Hamdan, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, t.y.), c. I, s. 650-651; Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnu'l-Mulakkin, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, tah. Nureddin Şureybe, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), s. 93-94; es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kubrâ*, c. VI, s. 23-27; el-Yafiî, *Mirâtu'l-Cenân*, c. III, s. 410-412; İbnu'l-Verdî, *Tetimme*, s. 140.

187 Örnek için bkz. Tahralı, "Rifâiyye," s. 100; Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s. 27, 57. Rifailer giyim kuşam konusunda genellikle aykırı bir tarza sahip değildirler. Bkz. Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s. 37. Rüya Kılıç, tarikatı zühd ve takva anlayışının ağır bastığı ahlakçı mektebin bir temsilcisi olarak tanımlama eğilimindedir. Bkz. Rüya Kılıç, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sufi Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi," *Bilig*, (Ankara, 2005), sayı: 33, s. 228. Rifai tarikatını klasik sınıflandırmanın dışında konumlandıran Ahmet Karamustafa, Rifai dervişlerini, Kalenderi ve Haydari dervişleriyle beraber 7./13. yüzyıldaki antinomian karakterli üç derviş grubundan biri olarak zikreder. Bkz. Ahmet T. Karamustafa, "The Antinomian Dervish as Model Saint," *Modes de Transmission de la Culture Religieuse*, ed. Hassan Elboudrari, (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1993), s. 240. Yine Gölpınarlı Rifailiğin esma yolunu benimsediğini, sonradan fütüvvet ehlinin etkisi altında kaldığını vurgulayarak esma yoluyla bağdaşmayan uygulamaları açıklamaya çalışmıştır. Bkz. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 9. Hatta o, Anadolu'daki Rifailiğin fütüvvet yolu tesiriyle aşırı Alevi bir mahiyet aldığını söylemektedir. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XI, sayı: 1-4, (İstanbul, 1949), s. 72. Ayrıca Gölpınarlı, Rifâîliğin Rumeli'de Bektaşilik etkisinde kaldığını ve içkili sazlı muhabbet meclisleri kurduklarını belirtmektedir. Bkz. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, s. 195. Gölpınarlı tarikatın daha Anadolu topraklarına gelmeden önce böyle bir etki sürecinden geçtiğinden bahsetmemektedir. Bizce bu etkileşimleri açıklarken Anadolu'ya Şam üzerinden gelmiş ilk Rifai şeyhlerinin zaten böyle bir zihin yapısına yakın olduklarını gözden uzak tutmamak gerekmektedir.

rucusu Ahmed er-Rifâî'inin dahil edilmediğini söylemek gerekir. Rifaileri eleştiren kaynaklar, onu ayırarak takipçilerini eleştirmeyi yeğlemişlerdir. Ahmed er-Rifâî'ye yapılan nadir eleştiriler, onu Horasan ekolünün ayin ve öğretileriyle ilişkilendirebilecek netlikte değildir. Örneğin onun hakkında, kadın erkek aynı mecliste zikir ayinleri düzenlediğine dair, Halife el-Müstekfî'ye şikâyetlerde bulunulmuş, ancak halife tarafından görevlendirilen memur onun sünnete uygun hareket ettiğine dair rapor verince, halife ondan özür dilemiştir.[188] İbnu's-Serrâc, Ahmed er-Rifâî hayatta iken onun hakkında kötü sözler söyleyen ve şerefini lekeleyen bir topluluktan bahsetmekte, ancak eleştiri konusu hakkında bilgi vermemektedir.[189] Şârânî gibi geç dönem kaynaklarında Ahmed er-Rifâî ve taraftarlarına mülhid, batıni ve zındık gibi ithamlarda bulunan şahıslara rastlanmakta, ancak bu eleştirileri neden yaptıklarına değinilmemektedir.[190]

Aşk ve cezbe merkezli tasavvufun fiili olarak en önemli ibadet biçimi olan sema, Rifailikte erken dönemlerden itibaren görülmektedir. Son dönem Rifai kaynakları sema ibadetini Ahmed er-Rifâî'ye dayandırsalar ve ona "sema ibadettir" dedirtseler de,[191] bu konuda ihtiyatlı olunmalıdır. Ahmed er-Rifâî'ye nisbet edilen *"el-Burhânu'l-Mueyyed"* isimli eserde tasvir edilen zikir meclislerinde, kasidecinin beyit okuması, musiki dinlenmesi hususlarına rastlanır. Buradan Ahmed er-Rifâî'nin musiki dinleme anlamında semayı tasvip ettiği ve uyguladığı sonucu çıkarılabilir. Ancak eserden, sema meclislerinde sıkça rastlanan raks etmeye iyi gözle bakılmadığı anlaşılmaktadır. Raksla zikir birbirinden ayrılmış ve raks edenlerin yalancı olduğuna vurgu yapılmıştır.[192] Ayrıca bazı tarikat mensuplarında rastlanan hulûl[193] ve ittihadı çağrıştıracak sözlerin; bunlara ek olarak şathiyatların[194]

188 Tahralı, "Ahmed er-Rifâî," s. 127.

189 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 139a-139b.

190 Kaynaklara göre, bu eleştirileri yapanlar daha sonra görüşlerinden vazgeçip Ahmed er-Rifâî'nin tarikatına dahil olmaktadır. Bkz. eş-Şârânî, *Levâkih*, c. II, s. 321.

191 Ebu'l-Huda es-Sayyâdî, *Gılâdetu'l-Cevâhir fî Zikri'l-Ğavsı'r-Rıfâî ve Etbâihi'l-Ekâbir*, (Beyrut: Matbaatu'l-Edebiyye, 1301), s. 164.

192 Ahmed er-Rifâî, *el-Burhanu'l-Mueyyed*, çev. Sıdkı Gülle, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), s. 103-107.

193 Tanrının bazı kişi ve eşyaya girip tecessüm ettiğini, onun suretine girdiğin kabul etme –y.n.

194 Bazı mezcubların sözlerini taklit suretiyle yazılmış, zahirde saçma görülen, fakat şerh ve tahlili halinde manidar olduğu anlaşılan manzumeler, Ferit Develioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansklopedik Lûgat, Ankara 2001, ciddi bir düşünceyi, konuyu, şaka ve alaylı yollu anlatmak; –y.n.

ve aşırı unsurlar içeren kerametlerin de Ahmed er-Rifâî'den sonra ortaya çıktığı, araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir.[195]

Rifailik tarikatının muvelleh dervişlik karşısındaki konumunu net olarak söyleyebilmek mümkün değildir. Rifailik mensubu bazı şeyh ve dervişlerin Kalenderi ve Haydari dervişlerine benzer haller gösterdikleri kuşkusuzdur.[196] Ancak bu örneklere bakarak, tarihi süreç içinde çok geniş alana yayılmış bir tarikatın bütün mensuplarını genelleme yaparak muvelleh dervişlik akımının içine dahil etmek çok doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira Rifailik temelde esma yolu üzerine kurulmuştur. Bu itibarla Kalenderilik ve Haydarilikten farklıdır. Bize göre, Rifailik mensuplarının muvellehlik olarak nitelendirilebilecek davranışlarını, Kalenderi ve Haydari dervişlerinin, tarikata etkisi olarak algılamak gerekmektedir. Bu etki özellikle 7./13. yüzyılda Suriye'de varlıklarını sürdüren Rifailik tarikatı mensuplarında yoğun olarak görülmektedir. Anadolu'ya gelen Rifai dervişlerinin Suriye merkezli olduğunu düşündüğümüzde, buna Anadolu'yu da eklemek gerekecektir. Bu açıdan biz, Suriye ve doğal olarak Anadolu'daki Rifailik tarikatı mensuplarının özellikle 7/13. yüzyıldaki görünümü itibariyle muvelleh dervişlik akımı içine dahil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu sonuca varmamıza yol açan delillere işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Ayin

Rifailer esma yolunu benimsemiş bir tarikat olduğu için bu tarikatın temel ayini doğal olarak zikirdir. Zikir cehri olarak, yani açıktan ve yüksek sesle yapılır. Toplu zikirler ise yine cehri şekilde oturarak veya ayakta icra edilir.[197] Rifailik mezhebinde, aşk ve cezbe yolunun en önemli ayin biçimi sema ve raks da erken zamanlardan itibaren görünmektedir.

195 Tarih kitapları ve Rifai kaynakları arasındaki çelişkiler ve Rifai kaynaklarındaki Ahmed er-Rifâî tasavvuru hakkında bir araştırma için bkz. Abdurrahman ed-Dımaşki, *er-Rifâiyye* (y.y., 1990). Aşırı unsurların sonradan Rifailiğe girdiğine dair son dönem Rifailerinden bir tanıklık için bkz. Yusuf Haşim Rifâî-Mustafa Rifâî Nedvî, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâi: Muessisu't-Tarîkati'r-Rifâiyye-Nesebuhû-Neşetuhû-Da'vetuhû-Kerâmetuhû ve Âsâruhû*, (Dımaşk: Dâru'l-Beşair, 2002), s. 13-16. Aynı konuda bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, (İstanbul: Sidre Yayıncılık, 1988), s. 169; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), s. 296-297.

196 Bosworth, "Rifâıyya," s. 525.

197 Tahralı, "Rifâiyye," s. 101.

İbnu's-Serrâc, İzzeddin b. Nuaym isimli Rifai şeyhinin kadın ve erkeklere aynı anda sema yaptırdığını ve devrin yöneticileri tarafından kınandığını belirtmektedir.[198] Bilindiği üzere, sema ve raks, özü itibariyle Melami meşrepli tasavvuf akımlarına özgü bir ayin biçimi olup esrime ve vecd aracı olarak kullanılmaktadır.[199] Bu itibarla sema ve raksın tarikatta yaygın bir şekilde var olmasını, Horasan sufiliğinin en önemli etkilerinden biri olarak değerlendirmek gerekir. Ancak sema ve raksdan daha önemli olan ve Rifailerde "burhan" adı verilen bir ayin biçimi vardır ki, esas itibariyle en çok eleştiri aldıkları ve Rifailiğin başka kültürlerin etkisine maruz kaldığını en çok hissettiren unsur durumundadır. İbn Hallikân, Rifailer hakkında bilgi verirken onları şu şekilde tanıtmıştır:

> Onların canlı iken yılanları yemek, alevli fırınların içine girmek gibi acayip halleri vardır. Onlar büyük ateşler yakıp sonra onun üzerinde ateş sönene kadar sema ve raks ederler. Bu dervişlerin kendi bölgelerinde aslanların üzerine binip dolaştıkları söylenmektedir.[200]

İbnu's-Serrâc da ateşe hâkimiyeti Rifailiğin en büyük kerametlerinden biri saymaktadır. Ayrıca onların zehire de hâkimiyetleri olduğunu belirterek kurşun ve zehir içtiklerini belirtmektedir. Bunlara ek olarak, taşı ve tozu, gümüş, şeker, meyve gibi yiyeceklere veya değerli taşlara dönüştürebilme yeteneğinin de onlara verilen bir keramet biçimi olduğunu söylemektedir.[201]

Rifailerin Allah'ın bir lütfu olarak gördükleri ve davalarının sahihliğine delil olarak öne sürdükleri burhan ayini, tarihi süreç içinde insanları en çok etkileyen yönleri olarak öne çıkmaktadır. Bu itibarla, 7./13. yüzyıldan günümüze değin Rifailerde burhan adı verilen bu olağanüstü aktivite sürdürülegelmiştir. Hatta zaman içinde farklı biçimler eklenerek gelişime uğramıştır. Edward William Lane, 13./19. yüzyıl Mısır'ındaki Rifai dervişlerini şu şekilde tasvir eder:

198 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 191b-192b.
199 Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s. 86.
200 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-Â'yân*, c. I, s. 171-172.
201 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 123a.

> Onlar acı duymaksızın demir şişleri gözlerine ve vücutlarına sokarlardı. Aynı şekilde büyük taş kütlelerini göğüsleri üzerine koyar ve kırarlar, yanan kömürleri, cam parçalarını yerler, kor ateşleri kollarında taşırlardı. Ellerinde zehirli yılan ve akrepleri zarar görmeden taşırlar ve hatta canlı, zehirli yılanları yerlerdi.[202]

Burada çok değişik unsurların burhan ayinine eklemlendiği gözlenmektedir. 12./18. yüzyılda İstanbul'daki Rifai Âsitanesi'nde yapılan burhan ayinlerinde de değişik yöntemler denenmiştir. Vücudun çeşitli yerlerine topuz denilen şişleri saplamak, gül adı verilen kızgın demirleri yalamak, keskin kılıç üzerine yatmak, aralarında kundaklık bebeklerin de bulunduğu hastaların şeyh tarafından çiğnenmesi (devsiye) gibi oldukça farklı ayin biçimleri uygulanmıştır.[203] Yine günümüzde Makedonya'daki Rifailer, ilahiler okunurken yanaklarına ve vücutlarının diğer bölgelerine şiş sokma eylemini aktif bir şekilde sürdürmektedir.[204] Benzer bir durum günümüz Türkiye'si için de söz konusudur.[205]

Rifailikte yüzyıllar boyunca çok önemli bir yer tutan bu ayinin, tarikatta ilk olarak ne zaman görüldüğünü tespit etmek mümkün değildir. Fuad Köprülü, ayinin Abbasi Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılmasından sonra ortaya çıktığını savunmakta ve Moğol etkisiyle gelen Şamanist bir etkiye bağlamakta; bu görüş başka araştırmacılar tarafından da desteklen-

202 Edward William Lane, *An Account of the Manner and Customs of the Modern Egyptian*, (Londra: East and West Publishing, 1989), s. 245, 379.

203 M. Baha Tanman, "Rifâî Âsitanesi," *DBİA*, (İstanbul: Tarih Vakfı, 1994), c. VI, s. 324. Rifai tarikatı Anadolu'ya 7./13. yüzyıl gibi çok erken tarihlerde girmesine rağmen, 12./18. yüzyıla kadar İmparatorluk merkezi olan İstanbul'da çok fazla etkin olamamıştır. Ulemanın yoğun olarak bulunduğu İstanbul'da Rifailer taşradaki kadar rahat edememişlerdir. Ulemanın Rifailerin burhan ayinindeki tezahürleri dindışı saymaları ve bunların icrasına karşı çıkmaları, Rifailiğin İstanbul'da etkin hale gelmesini oldukça geciktirmiştir. Bkz. Ekrem Işın, "Rıfâîlik," *DBİA*, İstanbul: (İstanbul: Tarih Vakfı, 1994), c. VI, s. 326.

204 Nicolas Biegman, *God's Lovers-A Sufi Community in Macedonia*, (Londra: Kegan Paul, 2007), s. S. 25. Rifâîler zikir sırasında kullandıkları kesici ve yaralayıcı aletlere harp aletleri demektedirler. Oldukça çeşidi bulunan bu aletler için bkz. Yahya Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (Mecmûatu'z-Zarâif Sandukatu'l-Maârif)*, haz. M. Serhan Tayşi, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2002), s. 167-172.

205 Günümüz Türkiye'sinde Rifailer, İstanbul ve Ankara ekolü olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. İstanbul grubu entelektüel bir çehreye bürünmüştür ve kültürel faaliyetleri merkeze almıştır. Ankara grubu ise geleneksel şişli-kılıçlı burhan ayinini uygulamayı sürdürmektedir. Bkz. Turhan Atik, *Rifâîlik Tarikatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul, 2007), s. 18.

mektedir.[206] Köprülü ve diğer araştırmacıların Rifailerin Moğol etkisiyle bu tür halleri benimsediği inancı, Zehebî'nin onlar hakkındaki bir rivayetine dayanmaktadır. Zehebî, Ahmed er-Rifâî'den bahsederken onun ashabında, Moğolların Irak'ı almasından sonra ateşe girmek, aslanların üzerine binmek, yılanlarla oynamak gibi şeytani haller görüldüğünü ve bu hallerin Ahmed er-Rifâî zamanında olmadığını beyan etmektedir.[207] Zehebî'nin bu açıklaması sebebiyle Rifailerin burhan ayini Moğol etkisine bağlanmaya çalışılmıştır.

Mustafa Tahralı ise Bağdat'ın Moğollarca işgalinden önce de Rifailerde bu tür hallerin bulunduğunu Yafiî'nin "*Mirât*"ındaki bir bilgiye dayandırmakta ve bu şekilde Şamanist tesirin olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. O, ayrıca bu tür haller Moğol kaynaklı ve Şamanizm tesiriyle ortaya çıkmış olsaydı, aynı hallerin o dönemde Rifailik dışındaki diğer tarikat mensuplarında da görülmesi gerektiğini savunmakta ve durumun bu şekilde olmadığını dile getirmektedir.[208]

Rifailerin alameti olarak görülen hallerin Moğol istilasından önce bölgede bilindiğine dair Yafiî'nin eseri dışında başka tarihî şahitlikler de vardır. Rifailerdeki burhan ayininin Moğollarla ilişkilendirilmesine olanak sağlayan bilgiyi veren Zehebî, başka bir eserinde 548/1153-1154 yılında vefat eden ve Halep'te defnedilen Ebu'l-Hüseyin ez-Zâhid el-Makdisî' den bahsederken, onun aslanlara bindiğini, aslan ve kaplanların onun için evcil hayvanlar gibi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca onun tıpkı Rifailer gibi fırınlara girmek ve ateşle oynamak gibi hallerinden bahsetmiştir.[209] Buna göre, benzer uygulamaların 6./12. yüzyıldan itibaren bölgede bilindiği konusunda şüphe yoktur. Muhtemelen Rifailer bu uygulamaları Moğol istilasından önce bölgeye yerleşen derviş gruplarından almış olmalıdır.[210]

206 Fuad Köprülü, *İnfluence du Chamanisme Turco-Mongol Sur Les Ordres Mysttiques Musulmans*, (İstanbul: Zellitch Freres, 1929), s. 12-13; Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Islamization from the Eleveth Through the Fifteenth Century*, (Londra: University of California, 1971), s. 366-377; D. S. Margoliouth, "Ahmed Rifâî," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. I, s. 203.

207 ez-Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 75.

208 Tahralı, "Rifâiyye," s. 101.

209 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tah. Beşşar Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), c. XX, s. 380-384.

210 Zehebî'nin bu rivayetini değerlendiren Amitai de Rifailerde bu pratiklerin Moğol istilasından önce de var olduğu ve bunları diğer derviş gruplarından aldıkları kanaatindedir. Bkz. Amitai, Reuven, "Sufis

Ancak Moğol istilasından önce Rifailerde bu tür hallerin var olması, Şamanist etkiyi ortadan kaldırmamakta, sadece bu etkinin Moğol istilasından önce olduğuna delalet etmektedir. Zira Suriye ve Anadolu'ya Asya'dan derviş göçünün Moğol istilasından önce de var olduğuna, Moğol istilasının bunu sadece hızlandırdığına daha önce dikkat çekmiştik. Moğollar Şam ve çevresine gelir gelmez Rifailerin fikirlerinde ciddi bir dönüşüm yaşanması ve hemen bu tür hallerin ortaya çıkması aklen de uygun değildir. Zira dinsel etkileşimler çok kısa sürede ortaya çıkan hadiseler değildir. Zehebî'nin bu tür hallerin Moğol istilasından sonra olduğu fikrine kapılması, muhtemelen Rifailerin Moğollarla yakın ilişkileri sebebiyledir. Aslında dikkatle incelenirse Zehebî, Rifailerin bu uygulamaları Moğollardan aldığını iddia etmemektedir. O, sadece bu tür hallerin ortaya çıkışına dair bir tarih vermektedir. Onun verdiği bilgide işaret edilen zaman Rifailikte burhan ayininin ilk görüldüğü tarih değil, yoğun olarak görülmeye başlandığı tarih olarak algılanmalıdır. Aslında Zehebî, Moğollar'ın Suriye'ye hâkimiyeti akabinde bu tür hallerin yoğun olarak görünmesine işaret etmektedir. Rifailer Moğollar'ın hâkimiyetleri zamanında burhan ayinlerini daha rahat sergilemiş olmalıdır. Zira kaynaklarda, Moğolların Rifai dervişlerine sempati duyduklarına dair bilgiler vardır.[211] Rifailer, sempatiye dayalı Moğol desteğiyle kendilerini daha rahat ifade edebilecekleri bir ortam bulmuş, inanç ve fikirlerini daha rahat ifade etmişlerdir. Bu rahatlık nedeniyle sosyal ortamlarda daha fazla görünmeleri ve belki biraz pervasız hareket etmeleri, Rifailerin Moğolların etkisiyle bu tür hallere sahip olduğu izlenimi vermektedir. Tahralı'nın Moğol kaynaklı Şamanist etkileşim olsaydı, bu durumun benzerinin başka tarikatlarda da görülmesi gerektiği, ama olmadığı şeklindeki itirazı yerinde değildir. Zira bir bölgeye olan kültürel etkinin, o bölgedeki bütün unsurlara aynı şekilde ve dozda olması beklenemez. Hatta bazen etki kendisini karşıt olma ve reddetme şeklinde de gösterebilir.

Burhan ayininde Şamanist etkinin olduğuna dair inancımız, bu tür hallerin özü itibariyle Şaman kültürüne has olduğu gerçeğine

and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate," *Journal of the Economic and Socal History of the Orient*, (Leiden: E.J. Brill, 1999), c. XXXXII, s. 41.

211 Rifâîlerle Moğolların yakın ilişkisine işaret eden tarihi bilgiler bir sonraki başlıkta verilecektir.

dayanmaktadır. Şamanizm kavramı genellikle Türk ve Moğol toplumlarının dinini tanımlamak için kullanılmaktadır. Aslında Şaman kültürünün unsurları, tek bir bölgeyle sınırlandırılamayacak kadar dünyanın değişik bölgelerine yayılmıştır. Dünyanın birbirinden çok farklı bölgelerinde benzer ayin biçimleri ve tarzları görülebilmekte, dolayısıyla bu durum Şaman kültürüne dair bir etkiyi herhangi bir bölgeye has kılmayı zorlaştırmaktadır. Ancak Jean-Poul Roux'ın belirttiği üzere, Şamanist kültür unsurları en belirgin, açık, sürekli ve değişmez şekliyle, Orta ve Kuzey Asya'yı kendisine yerleşim bölgesi olarak seçmiştir.[212] Bu itibarla, Şamanizm deyince Türk ve Moğolların dininin akla gelmesi sebepsiz değildir ve bir ölçüde normaldir. Biz de bu noktayı göz önünde bulundurarak, Rifailere olası bir Şamanizm etkisinden bahsettiğimizde, bundan esas itibariyle Türk-Moğol eski dininin veya kültürünün yansımalarını kastetmekteyiz.

Rifailerin burhan adıyla uyguladıkları ayin biçimlerinde en çok göze çarpan husus ateşe hâkimiyet figürüdür. Türkler ve Moğolların eski dininde de ateş önemli bir figürdür. Ateşe hürmet edilir, arıtıcı ve temizleyici olarak kabul edilir. Saflığından kuşkulanılan her şey, kor halindeki iki ateş arasından geçirilerek, yanan bir ateşin etrafında döndürülerek veya ateşin üzerinden atlanılarak zararlı etkilerinden temizlenip eski saflığına kavuşturulabilir.[213] Ateşe egemenlik ise Şamanizmde bir tür sırra ermeye karşılık gelmektedir. Bu itibarla din görevlisi konumunda bulunan Şamanlar ateşin efendisi olarak kabul edilirler. Onlar ateş ve korlara dokunduklarında hiçbir acı hissetmez veya etkilenmeye maruz kalmazlardı.[214] Dış etkilere karşı vücudun dayanıklılık kazanması, sadece ateşe karşı sahip olunan bir durum değildi. Şamanlar esrime sırasında ateş dışında zarar verici başka aletleri de vücutlarına saplarlardı ve bu hareketler sırra ermenin bir neticesi olarak kendilerine bir zarar vermezdi.[215] Eliade, bir Kırgız baksısının (Şaman) dinsel ayin törenini şöyle anlatır:

212 Jean-Poul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), s. 63.
213 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 144, 233; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm-Materyaller ve Araştırmalar*, (Ankara: TTK Yayınları, 2000), s. 67-70; Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, haz. Turhan Yörükan, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), s. 62-63.
214 Mircea Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Berkan, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), s. 238.
215 Eliade, *Şamanizm*, s. 289, 468.

> Baksı yırlamasını hiç kesmez. Bir an gelir ruhlar kendisini ele geçirir. Bu dalınç hali esnasında baksı ateşte kızdırılmış bir demirin üzerinde yalın ayak yürümeye başlar ve yanan bir fitili birkaç kez ağzına sokar, kızgın demire diliyle dokunur, ustura gibi keskin bıçağını yüzüne saplar ama bu bıçaklamadan hiçbir görünür iz kalmaz.[216]

Yine Eliade, benzer bir şekilde Yakut bir Şamanın esrime sırasında vücuduna bıçaklar sapladığını, kızıl korları yuttuğunu anlatarak, bir Rifai şeyhinin ayiniyle bir Şamanınki arasındaki benzerlik için bize örnekler sunar.[217] Şamanın bu gücü elde etmesi için yapması gereken vecde ulaşmasıdır. Vecd ise genelde ateş etrafında dönmenin akabinde ulaşılan bir haldir.[218] Burada, Şaman ayinleriyle Rifailerin ayinleri arasında bir karşılaştırma yapılabilmesi için, İbn Battûta'nın Rifailerin merkezi konumunda bulunan Ümmi Abîde'yi ziyaret ettiği zaman şahit olduğu sema ayinini, onun dilinden aktarmak istiyoruz. İbn Battûta şöyle der:

> Ebu'l-Abbas Rifâî'nin torunu Şeyh Ahmed Kûçek'in oraya gelişine rastladı bizim ziyaretimiz. Bu adam, ta Anadolu'dan kalkmış atasının kabrini ziyarete gelmişti. Revâk'ta şeyhlik sırası ondaydı. İkindi namazından sonra defler çalındı, davullar vuruldu ve dervişler raksa başladılar. Akşam namazından sonra pirinç ekmeği, balık, süt ve hurma getirildi yemek olarak. Millet karnını doyurduktan sonra hep beraber yatsıya kalktı. Şeyh Ahmed dedesinin postuna oturmuş, dervişler etrafında zikre ve semaya dalmışlardı. Evvelce hazırlanmış yük yük odun çıkarıldı ve ateşe verildi. Allah'ı anarak yaptıkları raks yavaş yavaş zirveye erişirken birer birer ateşe girmeye başladılar. Kıpkızıl korlar tamamen sönünceye kadar kimi içinde yuvarlandı, kimi ateşi ağzına aldı. Bu sufî tarikatının âdeti böyle.[219]

216 Eliade, *Şamanizm*, s. 251.
217 Eliade, *Şamanizm*, s. 49-50.
218 Eliade, *Şamanizm*, s. 241, 383.
219 İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 260-261.

Bu ayindeki temel figürler Şamanizmdeki figürlerle hemen hemen aynıdır. Bu ayin biçimi sadece Rifailere has değildir. Haydari dervişlerinin de bu şekilde ateş etrafında sema ve raks yaptıkları kaynaklarda bildirilmektedir. İbn Battûta, Rifailerin ayinini betimledikten hemen sonra, daha önce karşılaştığı benzer bir ayini anlatmakta, sema edip akabinde ateş yakan ve kızıl korların içinde raks ederek yuvarlanan Haydari dervişlerinden bahsetmektedir.[220] Yine Anadolu'nun ünlü sufilerinden olup tipik bir Türkmen babası hüviyetini taşıyan Hacı Bektâş-ı Veli'nin, abdallarıyla beraber Hırka Dağı'nda yaktıkları ateşin etrafında kırk defa dönerek sema yaptıkları, menâkıbında anlatılmaktadır.[221] Görüldüğü üzere, ateş ve onun üzerine yapılan ayinler, esrime sonrası vücudun dışarıdan gelen müdahalelerden etkilenmemesi gibi hususlar özü itibariyle Şaman kültüründe ve bu kültürün etkide bulunduğu tasavvufi akımlarda görülmektedir. 7/13. yüzyıl ise Ön Asya bölgesinin bu kültürün kaynağı durumundaki Orta ve Kuzey Asya bölgesinden göçler vasıtasıyla yoğun bir derviş etkileşimine maruz kaldığı zaman dilimidir. Rifailik dışında bu ayin biçiminin görüldüğü Kalenderilik ve Haydarilik gibi tarikatlarda etkilenmenin Şamanizm kökenli olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.[222] Dolayısıyla, bu gruplarla yakın ilişkide bulunan Rifai dervişlerindeki benzer hallerin ve ayin biçimlerinin de Şamanizm kökenli olduğunu kabul etmek akla uygundur. Rifailer, özellikle Haydari dervişleriyle kurdukları yakın ilişkiler vasıtasıyla Şamanizm kökenli bu âdetleri benimsemiş olmalıdır.

Moğollarla Yakın İlişkiler

Moğolların Suriye'ye girdiklerinde Rifailere gösterdikleri özel ilgi, onların muvelleh dervişliğin etkisine maruz kaldıklarının önemli göster-

220 İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 261.

221 *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli (Vilâyet-Nâme)*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995), s. 36.

222 Ocak, Kalenderilerin de ateş etrafında sema ve raks ettiklerini, bunların Şaman ayinlerine benzediğini ve 7./13. yüzyıldaki göçler vasıtasıyla Orta Asya'dan Anadolu'ya gelmiş olması gerektiğini belirtmiştir. Bkz. *Kalenderîler*, s. 169-170. Melikoff, gerek dış görünüşü, gerek toplumsal fonksiyonu ve gerekse ayin biçimleri itibariyle gezgin bir Kalenderi dervişin abdal Şamanın bütün özelliklerini taşıdığını söylemektedir. Bkz. Irene Melikoff, *Hacı Bektaş*, (İstanbul: Cumhuriyet Kitap, 2008), s. 36; Bu konuda ayrıca bkz. Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s. 87.

lerinden biri olarak kabul edilmelidir. Esasında Moğollar dinler hakkında genel bir hoşgörüye sahip olup bir din taassubundan uzaktırlar. Buna Cuveynî'nin tanıklığını şahit olarak gösterebiliriz. O, Cengiz Han'ın bir dine mensup olmadığını, bunun için insanları dinine göre ayırıp birini diğerine üstün tutmadığını, onun yasalarından birinin dinler arasında ayrım yapmamak olduğunu ifade etmektedir. Cuveynî, bu hoşgörü sebebiyle Cengiz Han'ın evlatları arasında çok çeşitli dinlere mensup olanlara rastlandığını dile getirmektedir.[223] Hükümdar olan Moğol Hanedanı mensuplarına baktığımızda, Cuveynî'nin bu tespitinin doğruluğunu görmekteyiz. Cengiz Han'dan sonraki Moğol hükümdarları çok farklı dinlere mensupturlar. Örneğin Ögedey Şamanist, Güyük Hıristiyanlığa meyli olan bir Şamanist, Möngke dini meselelere ilgi duymayan bir kişilik, Kubilay ve Hülagu Budist, Gazan Han Müslümanlık dinini benimsemiş olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Ancak dini mensubiyetleri ne kadar farklı olsa da onlar eski dinlerine ait geleneklere ve büyücülere saygı duymaya devam etmişlerdir.[224] Zira Moğol kültüründe büyücü ve kâhinler çok önemli yer tutardı. Bütün önemli olaylarda onlara danışılır ve onlara fal baktırılarak bir işe girişip girişmemeye karar verilirdi. Örneğin Cengiz Han düşmanı Camuka'yı yakaladığında onu öldürüp öldürmeme konusunda karar vermek için fala baktırmıştı. Yine Ögedey hastalandığı zaman büyücü ve kâhinler toplanıp fala bakarak ruhlarla konuşmuş ve hastalığın nedenini öğrenmişlerdi.[225] Yapılacak bütün işler için şanslı veya şanssız günler kâhinler tarafından tespit edilirdi. Onların onayı olmadan ne asker toplanır ne de savaşa girişilirdi.[226] Bu kâhin ve büyücü geleneği Moğol kültürüne işlemiş olduğundan onlar farklı dinlere geçtiklerinde bile bu inançlarını

223 el-Cuveynî, *Tarih-i CihanGüşa*, c. I, s. 96.

224 A. Bausanı, "Religion under the Mongols," *The Cambridge History of Iran (The Saljuq and Mongol Periods)*, ed. J. A. Boyle, (Cambridge: Cambridge University, 1968), c. V, s. 540-541.

225 *Moğolların Gizli Tarihi*, çev. Ahmet Temir, (Ankara: TTK Yayınları, 1995), s. 133, 193.

226 Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 78-79. Kâhinin bu merkezi önemi Orta Asya Türk topluluklarında da görülmektedir. Bkz. el-Cuveynî, *Tarih-i CihanGüşa*, c. I, s. 119. Moğollar bazen dervişlere olan ilgileri nedeniyle bir sığınak olarak da görülmüşlerdir. 651/1253-1254 yılında Horasan'da vefat eden Şeyh Sadedin Muhammed b. Hameveyh, Şam'da bir zaviyede ikamet etmeye başlamışken, insanlar onun yanına gidip gelmeyince orada tutunamamış ve Horasan bölgesine gidip Moğol hükümdarına sığınmıştır. Moğollar ona çokça mal verip bir de türbe inşa etmiş, ayrıca izzet ve itibar ederek çok sayıda insanın onun eliyle Müslüman olmasına neden olmuşlardır. Bkz. el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. I, s. 82-83.

sürdürdüler. Doğal olarak Moğollar Müslüman olduklarında da bu kültüre sahip olarak İslam dinine girdiler. Lewisohn'un da işaret ettiği üzere, Moğolların geleneklerindeki kâhin/büyücü din adamı rolüne en yakın örnek, İslam kültüründe sufilik yolunda bulunabilirdi. Bazı sufi ayinleriyle Şamanist ritüeller arasındaki benzerlik bu durumu destekleyici bir hususstu.[227] Bundan dolayı Moğollardan Ahmet Teküder, Gazan Han gibi İslam dinine girmiş olanlar, İslamı sufilik yolu üzerinden tanımışlar, böyle bir etkiye maruz kalmayanlar bile sufiliğe önem vermişlerdir.[228] Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Moğol hükümdarları Müslüman olduktan sonra da Moğolların dini yaşam konusundaki rahatlıklarını sürdürmüşlerdir. Müslüman olan Ahmet Teküder, artık şarap içmemiş, ancak kımız içmeye devam etmiştir. Amitai, Ahmed Teküder'in semaya çok önem verip bizzat katıldığını söylemekte ve onun zihninde İslam gelenekleriyle Moğol gelenekleri arasında bir fark olmadığını dile getirmektedir.[229]

Moğolların kendi kültürlerine yakın aktiviteleri nedeniyle, sufilik içinde özellikle muvelleh dervişlere yakın ilgi gösterdiklerini söylemek mümkündür. Ancak burada Moğolların muvelleh dervişlerle, ilk karşılaşmalarının olumsuz bir şekilde olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Moğol Hükümdarı Hülagu, karşılaşmış olduğu bir grup Kalenderi dervişin kim olduğunu Nasıruddin Tûsî'ye sormuş, ondan, "Onlar bu dünyanın fazlalıklarıdır." cevabını alması üzerine öldürülmeleri emrini vermiştir.[230] Ancak Hülagu'nun bu tepkisini Kalenderi dervişlere yönelik kişisel düşünceleri olarak algılamamak gerekir. Burada tepkinin kaynağı,

227 Leonard Lewisohn, "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism," *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, (Londra: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992), s. 34.

228 Bausanı, "Religion under the Mongols," s. 540-541; Lewisohn, "Overview"., s. 34. Örneğin Keyhâtû'nun dervişleri sevmesine dair bkz. ez-Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, sene: 691-700, s. 225; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 36. Moğolların kâhinlere verdikleri önem için bkz. *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 193.

229 Reuven Amitai-Preiss, "The Cenversion of Tegüder Ilkhan to Islam," *The Mongols in the Islamic Lands-Studies in the History of the Ilkhanate*, (Aldershot: Ashgate/Variorum, 2007), s. 26-33; Reuven Amitai-Preiss, "Ghazan, İslam and Mongol Tradition: A View from the Mamluk Sultanate," *The Mongols in the Islamıc Lands - Studies in the History of the Ilkhanate*, (Aldershot: Ashgate/Variorum, 2007), s. 9

230 Lane, *Early Mongol Rule*, s. 213. Hülagu'nun tepkisi yalnızca Kalenderi dervişlerine yönelik değildir. Onlar dışında başka sufileri, dilencileri, hacıları, mistikleri, şiir ve hikâye anlatıcılarını da cezalandırmıştır. Bkz. Lane, *Early Mongol Rule*, s. 252.

yönlendiren konumunda bulunan Nasıruddin Tûsî'dir. Hülagu'nun kimleri cezalandırdığı konusunda bir bilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Moğolların, bu tarz dervişleri yakından tanıma imkânı buldukları sonraki süreçlerde, onlarla ilişkilerinin son derece gelişmiş olduğu görülmektedir.[231] Buna en iyi örnek ünlü bir muvelleh şeyh olan Barak Baba'dır. Gazan Han zamanında İlhanlı sarayında önemli mevkiler elde eden Barak Baba, onun ölümünden sonra hükümdar olan Olcaytu zamanında da itibarını korumuş, hatta çeşitli yerlere yollanan elçilik heyetlerine dahil edilerek bir anlamda daha geniş bir itibar sağlamıştır. Barak Baba'nın öldürülmesi üzerine, Moğol hanı onun hatırasına bir türbe ve zaviye yaptırmış, dervişlerine ellişer dinar yevmiye tahsis etmiştir.[232] Yine Barak Baba'yı andıran bir dış görünüme sahip ve tasavvufu algılama biçimiyle ondan çok farkı olmayan Hacı Bektaş da Moğollar nezdinde iyi bir kabul görmüştür.[233]

Benzer bir itibar durumunun genel anlamıyla Rifailer için de söz konusu olduğu görülür. İtibar görme sebebinin burhan ayini vasıtasıyla gösterilen olağanüstülükler olduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır. Zehebî'nin rivayetine göre, Ahmet Teküder'in Müslüman oluşu Rifai dervişleri vasıtasıyladır. Buna göre Hülagu'nun huzurunda büyük bir ateş yakan dervişler, ateşin içine daha çocuk yaştaki Ahmet Teküder'i de alıp girmişlerdir. Ateşin içinden sağsalim çıkan Ahmet Teküder'in bu olayın etkisiyle Müslümanlığa meylettiği ifade edilmiştir.[234] Reuven Amitai, Zehebî'nin bu rivayetini tartışırken bazı rezervler koymuştur. Bunların en önemlisi, rivayette geçen "Ahmediyye" ibaresinden Rifailerin kastedildiğinin net olmadığıdır.[235] Bize göre bu konuda bir şüphe yoktur. Zira İbnu's-Serrâc'ın naklettiği bir rivayette, açıkça Hülagu zamanındaki bu olaya atıf yapılmakta ve Rifai dervişlerinden benzer bir ayin talep edilmek-

231 Bkz. Amitai-Preiss, "Sufis and Shamans," s. 37.

232 Ahmet Yaşar Ocak, "Barak Baba," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c. V, s. 61; Barak Baba'nın Moğollarla ilişkisinin kapsamlı bir tavsifi için bkz. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), s. 205-217.

233 Melikoff, *Hacı Bektaş*, s. 133, 140. Eflâkî, Hacı Bektaş'ı dış görünüşüne önem vermeyen, namaz kılmayan, şeriata uymayan biri olarak tanıtır. Bu ifadeler tipik bir Kalenderi dervişin tasviridir. Bkz. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 394.

234 ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, sene: 681-690, s. 140.

235 Amitai-Preiss, "The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam," s. 18-20, *Jerusalem studies in Arabic and Islam* (XXV): 15–43. 2001.

tedir. İbnu's-Serrâc'ın tanıklığını dikkate aldığımızda, Ahmediyye ibaresinden kastedilenin Rifai dervişleri olduğu konusunda şüphe kalmamaktadır. İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği olayın merkezindeki şahıs, ünlü Rifai Şeyhi Taceddin b. er-Rifâî'dir. Kaynaklar 704/1304-1305 tarihinde Ümmi Abide'de vefat eden Taceddin b. er-Rifâî'nin halk arasında çok şöhretli olduğunu haber vermektedir.[236] Şeyh Taceddin'in halk arasındaki şöhreti kadar Moğol erkânı nezdinde de itibara sahip olduğu anlaşılmaktadır. İtibarın nedeni ise, şeyhin ateş üzerinde yaptığı gösterilerdir. Rivayete göre, Şeyh Taceddin, Ahmed Teküder ve devlet yöneticilerinin huzurlarında sema yaparken Moğol erkânı ondan Hülagu zamanındaki ateş gösterisinin benzerini yapmalarını istemiştir. Bunun üzerine büyük bir ateş yakılmış ve Şeyh Taceddin yanına Teküder'in oğlunu da alarak diğer dervişlerle beraber ateşin içine dalmıştır. Uzunca bir süre ateşin içinde kalıp sonra sağsalim bir şekilde, hiçbir zarar görmeden ateşin içinden çıkarak kendilerini izleyen Moğol ümerasının isteğini yerine getirmiştir.[237] Moğolların sema eden dervişlerden özellikle ateş gösterisi istemelerini, bu tür ayinlerin benzerlerine aşinalıklarıyla açıklamak gerekir. Onların bu tür olağanüstü aktivitelerden hoşlandıkları ve bunları dervişlerin hallerinin sahihliğine delil olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Taceddin b. er-Rifâî'nin Moğollar nezdinde saygı gören bir şeyh olduğuna dair bir diğer rivayeti, yine İbnu's-Serrâc nakletmektedir. Rivayete göre; şeyh çocuklarının tasavvufi hallerinin olmadıkları, ancak buna rağmen tasavvuf mensuplarına ayrılan mallardan istifade ettiklerine dair bir şikâyet Moğol yöneticilerine ulaşınca, devlet yöneticileri bazı önlemlerle bu durumu engellemeye çalışmışlardır. Çocuklarının birtakım nimetlerden uzak kalmasını istemeyen şeyhler de harekete geçerek, Taceddin b. er-Rifâî'ye başvurmuşlardır. Diğer bütün şeyhlerin problemi halletmesi için ona başvurma düşünceleri bile Rifailerin Moğollar katındaki itibarını göstermeye yeterlidir. Taceddin b. er-Rifâî, kendisine gelen şeyhlerin ricasını geri çevirmemiş, hemen yola çıkarak Moğol hükümdarının huzuruna varmış ve ondan uygulamanın kaldırılmasını istemiştir. Moğol erkânını et-

236 ez-Zehebî, *el-İber*, c. IV, s. 10; el-Yafiî, *Mirâtu'l-Cenân*, c. IV, s. 239.
237 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 223a-223b.

kilemek için hallerinin sahihliğine bir işaret olarak onların huzurlarında zehir içmiş ve içtiği zehirden zarar görmemesi üzerine, sultan görüşünden rücû edip tekrar eski uygulamayı yürürlüğe koymuştur.[238] Rivayet, sultanın görüşünden rücû etmesini keramete bağlı olarak aktarmıştır. Sonuç almayı keramete bağlamak, şeyhlerin kerametlerinin büyüklüğünü vurgulamaya çalışan müellif için doğal kabul edilmelidir. Ancak problemin çözümü, gösterilen kerametten ziyade, rica için gelenlerin değerine bağlı olsa gerektir. Rifailerin rahatça sultanın huzuruna çıkabilmeleri bile, sahip oldukları itibar açısından vurgulanması gereken bir durumdur.

Moğollar nezdinde itibar gören diğer bir Rifai şeyhi Salih er-Rifâî'dir. O, Müneybea şeyhi olup 2 Cemâziyelahir 705/29 Kasım 1307 tarihinde vefat etmiştir. Kaynaklarda kendisinin Iraklı şöhretli bir şeyh olduğu belirtilmektedir. Tarihçiler, Moğolların Gazan Han liderliğinde 699/1299 yılında Şam'a girdiğinde onlardan bir grubun şeyhi tanıyıp ona iyi davrandıklarını söylemektedir. Hatta Moğol melikinin naibi Kutluşah, Şam'a girdiği vakit onun yanında konaklamıştır.[239] Rivayette dikkat çeken nokta, Moğollar'ın şeyhi Şam'a girdiklerinde tanımış olmalarıdır. Bu husus, Rifailerle Moğolların ilişkilerinin sadece Şam merkezli olmadığını, ondan önce de aralarında birbirlerini tanımalarına yetecek kadar yakın bir dostluğun var olduğunu göstermektedir. Kutluşah'ın Şeyh Salih er-Rifâî'nin yanında konaklamasını ise Moğolların Rifailere ilgi ve güveninin bir göstergesi olarak algılamak gerekmektedir.

Kaynaklarda bahsedilen bir olay, Moğollar Şam'ı terk ettikten sonra, Rifailerin rahat ortam bulamadıklarını ve birtakım baskılara maruz kaldıklarını göstermektedir. Buna göre, 9 Cemâziyelevvel 705/27 Kasım 1305 tarihinde Şeyh Salih er-Rifâî, Ablak Sarayı'nda saltanat naibinin huzurunda bir toplantıya katılmıştır. Toplantı Rifailere yapılan baskı sebebiyle tertiplenmiştir. Toplantıya, Rifailere en büyük muhalefeti gösteren ve

238 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 223b-224a.

239 el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 119b-120a; İbn Hacer, *ed-Durer*, c. II, s. 202-203; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 294; el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. IV, s. 473. İbn Tağriberdî'nin h. 707 tarihinde öldüğünü kaydettiği, zamanın Rifailerinin ve Müneybea'nın şeyhi dediği Salih b. Abdullah el- Batâihî ile bu şahıs aynı kişi olmalıdır. Bu itibarla İbn Tağriberdî'nin ölüm tarihinde hata ettiğini söylemek gerekecektir. Bkz. İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. I, s. 352.

tartışmanın diğer tarafı olan İbn Teymiyye de iştirak etmiştir. Rifailer, bütün devlet yöneticilerinin huzurunda saltanat naibinden, İbn Teymiyye'nin kendilerine yönelik muhalefetinin engellenmesini ve kendi hallerine bırakılmalarını istemişlerdir. İbn Teymiyye onların bu isteğine, herkesin hem söz hem de fiil olarak kitab ve sünnetin hükmü altına girmesi gerektiğini vurgulayarak karşı çıkmıştır. Rifailer bu itiraz üzerine, dini anlamda doğru olduklarına insanları inandırmak için, semalarında yaptıkları ateş gösterisini orada da yapmak istemişlerdir. Ancak İbn Teymiyye, onların yapmaya niyetlendikleri semayı ve semadan hasıl olacak halleri batıl, şeytani, hile ve bühtân eseri olarak yaftalamış ve onların gösteri yapmalarını engellemiştir. İbn Teymiyye'nin bu tepkisine Şeyh Salih er-Rifâî'nin verdiği cevap, Moğolların Rifailere desteğini en açık şekilde ifade etmektedir. O, kendilerine yapılan eleştiri ve baskılara dayanamamış ve sarayda herkesin huzurunda "Bizim durumumuz Moğollar nezdinde geçerli, fakat şeriat nezdinde geçerli değil." diyerek hem şaşkınlığını hem de kızgınlığını ifade etmiştir.[240] Onun şaşkınlıkla dile getirdiği bu itiraf, Rifailere yönelen Moğol sempatisinin bir Rifai şeyhi tarafından tartışma kabul edilmeyecek derecede açık bir şekilde ortaya konulması olarak algılanmalıdır.

İşaret etmeye çalıştığımız üzere, Moğollarla Rifailer arasında sempati üzerine dayanan bir ilişki söz konusu olmuştur. Moğolların hâkim oldukları bölgelerde Rifaileri desteklemesine yol açan bu sempati, rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Rifailerden kaynaklanan ve muvelleh dervişlerde görülen tezahürlere benzer uygulamalara dayanmaktadır. Moğol devlet adamlarının ilgisi, Rifailerde görülen bu uygulamaların kaynağının Asya kökenli olduğuna işaret etmesi bakımından önemli addedilmelidir.

Hal-Tavır-Görünüş

Rifailer, temelde esma yolunu benimseyen bir tarikata mensup olmaları nedeniyle giyim-kuşam ve dış görünüş gibi noktalarda tipik Kalenderi ve Haydari dervişlerinden farklıdırlar. Onlar gibi yarı çıplak dolaşmaz ve onların taşıdıkları aksesuarları taşımazlardı.[241] Ancak kaynaklara yansıyan

240 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 281-282; el-Aynî, , *Ikdu'l-Cumân*, c. IV, s. 406-407; el-Bizâlî, *Tarîh*, Vr. 95b-96a.

241 Rifailerin piri Ahmed er-Rifâî'nin yamalı bir hırka giydiği söylenir. Klasik bir Rifai dervişi c

bilgilerden, 7./13. yüzyılda bazı tarikat mensuplarının Kalenderi ve Haydari dervişlerine benzer aksesuarlar taşıdıkları ve onlarınkine benzer tezahürleri benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Daha önce söz konusu ettiğimiz Şeyh Salih er-Rifâî'nin devlet erkânı huzurunda yaptığı toplantıda alınan en önemli karar, Rifailerin Kitap ve Sünnet dışında faaliyetleri görülürse boyunlarının vurulması gerektiğidir. Bu genel ifadeden ne kastedildiği tam olarak açık değildir. Ancak toplantıda alınan bir diğer karar, Rifailerin dış görünüşleri hakkında oldukça ilginç bir bilgi vermektedir. Ulema ve ümera onların boyunlarındaki demir halkaların zorla çıkarılması konusunda görüş birliğine varmıştır. Bu karardan anlaşıldığı üzere, Rifai dervişleri tıpkı Haydari dervişleri gibi boyunlarına demir halkalar takmaktadır.[242] Şeyh Salih, toplantıya yalnız başına gelmemiştir. Müridlerinden oluşan büyük bir topluluk ona eşlik etmiştir. İbn Teymiyye bu toplantıya dair yazmış olduğu risalede, bir grup olarak oradaki Rifai dervişlerin hallerini de tasvir etmiştir. Buna göre, onlar toplandıkları meydanda baş ve diğer uzuvlarını sallayarak hareket etmekte, zıplayıp dönerek bağırıp çağırmakta, alışılmamış hareketler yapmakta ve uygunsuz sesler çıkarmaktadır.[243] İbn Teymiyye'nin yaptığı bu tasvirler, Kalenderi ve Haydari dervişlerinin sıklıkla yaptıkları gürültücü ayinlere benzemektedir. Yine İbn Teymiyye, Rifai dervişleriyle ilgili olarak, onların bir kısmının namaz kılmadığını, kılan kısmının da namazlarında "seyyidî Ahmed" gibi tabirler söylediklerini,[244] başlarının açık, saçlarının fitil fitil olduğunu (teftîlu'ş-şa'ri), bu gibi hallerin Ahmed er-Rifâî'nin vefatından sonra ortaya çıktığını ve salihlerin hallerinden olmadığını söylemektedir.[245] Rifailerin

herhangi bir renkte hırka giyerdi. Ancak beyaz entari üzerine siyah hırka genellikle tercih edilirdi. Başlarına genelde siyah renkte olan ve Rifai tacı denilen bir başlık takarlardı. Bkz. Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat, Giyim-Kuşam Tarihi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), s. 136-141.

242 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 281-282; el-Ayni, *Ikdu'l-Cumân*, c. IV, s. 406-407; el-Birzâli, *Tarîh*, Vr. 95b-96a.

243 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 461.

244 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 469.

245 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 494. Saçların uzun ve fîti fîtil oluşu da muvelleh sufiliğe has bir uygulama olsa gerektir. İbn Teymiyye'nin Rifailerde mevcut olduğunu söylediği bu uygulamaya Anadolu'da da rastlanır. Rum Abdalları'nın piri sayılan Otman Baba bazı menâkıbnâmelerde saçları kazınmış olarak tasvir edilirken, bazılarında da saçlarının uzun ve fîtil fîtil olduğundan bahsedilmektedir. Bkz. Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s. 40.

muvelleh dervişlerde görülenlere benzer hallerine, tıpkı İbn Teymiyye gibi, bu dervişlere muarız olan el-Cevberî'nin yazdığı eserde de rastlanmaktadır. Eserini 8/14. yüzyılın başlarında kaleme alan ve yazma amacını bizim muvelleh olarak adlandırdığımız dervişlerin hilelerini ortaya koymak olarak nitelendiren el-Cevberî, Rifaileri de tıpkı Kalenderi ve Haydariler gibi toplumu hileleriyle kandıran dervişler arasında değerlendirmiştir. Ancak onun bu değerlendirmesinden daha dikkat çekici olan, el-Cevberî'nin Rifailerin dış görünüşlerine dair yaptığı tespittir. El-Cevberî Rifai dervişlerinin sakallarını tıraş ettiklerini ve demir halkalar taktıklarını söylemektedir. Ayrıca Rifai dervişlerinin hergün haşhaş kullandıklarını, haşhaş kullanmaları sebebiyle akıllarının karıştığını ve bu durumun nefislerine her türlü pisliği hoş gösterdiğini ifade etmektedir.[246] Ona göre Rifai taifesi, taifelerin en lanetlisi ve en hilekârıdır.[247] Rifailerin demir halkalar taktıkları başka kaynaklarda da dile getirilmiştir. Ancak çehar darb'ın önemli unsurlarından biri olan sakallarını tıraş etmeleri diğer kaynaklarda zikredilmemiştir. Bilindiği gibi Haydari dervişleri Kalenderilerden farklı olarak bıyıklarını uzatırlar fakat sakallarını traş ederlerdi. Bazı Rifailer, sakallarını tıraş etme âdetini Haydari dervişleri vasıtasıyla benimsemiş olsa gerektir.

Rifailerle Kalenderi ve Haydari dervişleri arasındaki benzerliğe işaret eden başka rivayetler de vardır. 8./14. yüzyılda yaşayan ve ismi bilinmeyen bir müellif tarafından kaleme alınan "*Kitabu'l-Havâdis*"te geçen bir rivayet içerik olarak bu benzerliğe işaret etmektedir. Rivayete göre, 623/1245 yılında Irak'ta ortaya çıkan Halil b. Bedr el-Kürdî isimli bir kişi halifeye itaat etmekten çıkıp Moğollara iltica etmiş ve onlarla işbirliğine girişmiştir. Onun konumuz açısından öne çıkması, tasavvufi meşrebine dair yapılan atıflardan kaynaklanmaktadır. Kaynağımız onu Kalenderi kıyafeti giyen, şarap ve haşhaş içen bir ibâhî olarak yansıtmaktadır. Ancak Halil b. Bedr el-Kürdî kendisini Ahmed er-Rifâî'nin ashabından biri olarak tanıtmaktadır.[248] Bu bilgi, Rifailerin Kalenderi ve Haydari dervişlerle benzerliğini en net şekilde

246 Abdurrahman el-Cevberî ed-Dımaşkî, *Kitabu'l-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, Süleymaniye Ktp., Karaçalebizâde: 253, Vr. 17b.
247 el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 85a.
248 *Kitabu'l-Havâdis*, tah. Beşşar Avvad Maruf-İmâd Abdusselam Raûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1997), s. 229-230.

ortaya koyan rivayet olması açısından önemlidir. Ancak rivayet bize genel bir değerlendirmeye dayanak olma imkânı vermemektedir. Zira bizim daha önce zikrettiğimiz Rifai şeyhleri kendi taifelerinin lideri konumundadır. Bu açıdan onların tasviri, aynı zamanda kendilerine tabi büyük bir Rifai kitlesinin de tasviri demektir. Halil b. Bedr el-Kürdî ise tekil bir örnek olup Rifailerden oluşan bir grubun lideri konumunda değildir. Kaynağımıza göre, Rifailere mensubiyeti bile kendi iddiasıdır.[249] Bize göre, Halil b. Bedr el-Kürdî'nin gerçek anlamda bir Rifai dervişi olması ihtimal dışı değildir. Ancak böyle olmadığı ispatlansa bile, rivayet yine de değerlidir. Zira tam anlamıyla Kalenderi dervişi özelliği gösteren bir kişinin kendisini rahatlıkla Rifailere nispet edebilmesi bile, rivayeti Rifaileri değerlendirmede göz önünde tutmamızı gerekli kılmaktadır. Zira bir kişinin böyle bir iddiada bulunabilmesi için, aynılık olmasa bile bir benzerlik olması gerekmektedir.

Rifailik tarikatında Kalenderâne davranışları olduğu söylenebilecek en meşhur kişilik Ali el-Harîrî'dir. Kendisi aynı zamanda Rifailiğin kollarından biri olan Harîriyye'nin kurucusudur. Fuad Köprülü, kaynaklarda Ali Harîrî hakkında verilen bilgiler nedeniyle, onun Kalenderilerden sayılmasını, Harîriyye'nin de Kalenderilik tarikatının bir şubesi addedilmesi gerektiğini dile getirmiş, bu görüş Ahmet Yaşar Ocak tarafından da sürdürülmüştür.[250] Ali Harîrî'nin bir Kalenderi dervişine benzediği doğrudur. Ancak bu benzerliği, Harîriyye'nin Kalenderiliğin bir kolu sayılmasına delil olmaktan ziyade, Rifailiğin Suriye'de aldığı halin ve muvelleh sufîlikle yakın ilişkisinin bir delili olarak yorumlamak daha doğru olur. Çünkü gerek Rifai kaynakları gerekse diğer kaynaklar, Harîriyye'yi Rifailiğin bir kolu olarak addederler. Bu kabulün doğru olmaması için elimizde geçerli hiçbir neden yoktur. Ayrıca kaynaklarda Ali el-Harîrî'nin şeyhi olarak bilinen Arslan b. Yakup et-Türkmânî veya Arap kaynakların tercih ettiği isimle Arslan ed-Dımaşkî, Ahmed er-Rifâî'nin en yakın hadimlerinden biri olarak yansıtılmaktadır.[251] Bu bilgile-

249 *Kitabu'l-Havâdis*, s. 229-230.

250 Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 35; Ocak, *Kalenderîler*, s. 35.

251 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Abdulmuhsin el-Vasiti, *Tiryâku'l-Muhibbîn fî Tabakâti'l-Hırkati'l-Meşâyihi'l-Ârifîn*, Süleymaniye Ktp., Basma Bağışlar: 889, s. 45; Seyyid Haşim Rifâî-Mustafa Rifâî Nedvî, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâî*, s. 26. İbn Battûta da eserinde bahsettiği ve Arslan ed-Dımaşkî'nin boz bir doğan donuna girdiği bir keramette, onu Ahmed er-Rifâî'nin hizmetkârı olarak tanıtır. Bkz. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 145. Birçok Harîriyye müntesibi vefat ettiğinde Şeyh Arslan'ın

ri dikkate aldığımızda, Harîriyye'nin Rifailiğin şubelerinden biri olarak kabul edilmesi hususunda şüphe olmadığını dile getirmek gerekecektir.

Massignon, Ali el-Harîrî'nin panteistik [doğatanrıcı] fikirlere sahip olduğunu, bu düşüncesinin yakın dostu Necmeddin b. İsrail'in şiirlerine yansıdığını söylemektedir.[252] Zehebî ise, Harîrî'nin ashabı arasında dolaşan bir mecmuada müridlerine domuz eti yemelerini ve şarap içmelerini tavsiye ettiğini belirtmektedir. Zehebî'ye göre o, haya perdesini ortadan kaldıran bir ibâhîdir ve sözleri küfür ve ilhad eseridir. Zehebî'nin haya perdesini kaldırma vurgusu, esas itibariyle onun hakkındaki oğlancılığı çağrıştıran bilgiler sebebiyledir. O, Ali el-Harîrî'nin küçük çocuklarla birtakım olaylara giriştiğini ifade ederek bu durumu vurgulamaktadır. Ona göre, Ali el-Harîrî'nin ashabı da aynen onun gibidir. Onlar hac yolunda ihramlıyken bile münkir haller işlemeye devam etmektedir.[253] Eflâkî de Harîriyye müridlerini keyiflerine göre yaşayan, dinin emirlerine riayet etmeyen, namaz kılmayan, oruç tutmayan kişiler olarak tasvir etmektedir.[254]

Bütün bu bilgileri toparladığımızda, Rifailik tarikatında tavır, görünüş ve tarz olarak muvellehlik tezahürlerini sergileyen çok sayıda derviş olduğunu söylememiz gerekecektir. Burada şunu tekrar vurgulamalıyız ki, verdiğimiz örnekler daha çok tarikatın şeyhi durumunda bulunan kişileri tasvir etmektedir. Bu itibarla, tekil örnekler olarak değerlendirilmemeli, onlara tabi çok sayıda dervişin bulunduğu hatırlanmalıdır. Zira şeyhlerin tasviri, aynı zamanda çok sayıdaki müridinin de tasviri anlamına gelmektedir.

Veleh Sıfatı ile Vasıflandırılmaları

Kaynaklarda 7./13. yüzyıldaki birçok Rifai şeyhi veleh sıfatıyla vasıflandırılmış veya muvelleh dervişlerle yakın ilişki içinde tasvir edilmiştir. Veleh veya muvelleh kelimeleri ise, daha önce ifade ettiğimiz üzere, Arap

yanına defnedilmiştir. Bkz. el-Birzâlî, *Tarîh*, Vr. 200b-201a. Ali el-Harirî'den sonra Harîriyye'nin Necmeddin b. İsrail gibi önde gelenleri arasında Şeyh Arslan'ın türbesine defnedilmek gelenek olmuş gibidir. Bkz. el-Birzâlî, *Tarîh*, Vr. 312a-312b; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 202; Harîriyye mensupları aynı zamanda Şeyh Arslan'ın türbesinde hâdimlik de yapmaktadır. Bkz. İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, c. VIII, s. 8.

252 Louis Massignon, "Harîriyya," *EI2*, (Leiden: E.J. Brill, 1978), c. III, s. 222.

253 ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, sene: 641-650, s. 278-287.

254 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 487, 511.

müellifler tarafından Kalenderi, Haydari veya onlara benzer meşrebe sahip dervişleri tanımlamak için kullanılmıştır.

Moğollar katında itibarlı olduğunu belirttiğimiz Taceddin b. er-Rifâî'nin tasavvufi meşrebi hakkında tarih kaynaklarında bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak İbnu's-Serrâc'ın onun hakkında verdiği bilgiler, muvelleh dervişlerle çok yakın ilişkide olduğunu göstermektedir. Buna göre, Taceddin b. er-Rifâî'nin yaptığı yolculuklarda ona çok sayıda muvelleh derviş eşlik etmektedir. Şeyh Taceddin onlarla beraber yolculuklara çıkmakta ve tıpkı Kalenderi dervişleri gibi yiyecek ihtiyacını dilenerek karşılamaktadır.[255] Kerametlerde yanında çok sayıda muvelleh derviş olduğu halde, aslanların üzerine binmiş ve elinde kamçı olarak yılanlar bulunan bir şeyh olarak tasvir edilmektedir.[256] İbnu's-Serrâc'ın rivayetleri, Şeyh Taceddin'in oldukça kalabalık bir şekilde dolaşan muvelleh bir derviş grubunun lideri olduğuna işaret etmektedir. Taceddin b. er-Rifâî'nin yanında bulunan bütün dervişler büyük ihtimalle muvelleh dervişlerden oluşmaktadır. Şeyhleri Rifailik tarikatından olan bu dervişlerin kendilerinin de aynı tarikata mensup olduklarını varsaymak gerekmektedir.

Muvelleh dervişlerle birlikte gezgin bir hayat yaşayan bir diğer Rifai şeyhi, İzzeddin b. Nuaym Rifâî'dir. İbnu's-Serrâc onun yapmış olduğu kadınlı-erkekli sema ayinlerinden dolayı devlet yöneticileri tarafından takibata uğradığını kaydetmektedir.[257] İbnu's-Serrâc'ın zikrettiğine göre, Şeyh İzzeddin de muvelleh dervişlerden oluşan bir toplulukla hareket etmektedir.[258] Şeyh Taceddin gibi, onun yanındaki bütün dervişlerin de muvelleh olduğu, en azından büyük bir kısmını onların oluşturduğu açıktır. Bu tespiti, yine İbnu's-Serrâc'ın verdiği diğer bilgiler desteklemektedir. Her şeyden önce, İbnu's-Serrâc, Rifailik tarikatında muvellehliğin bireysel olmaktan öte geniş bir kapsama sahip olduğuna işaret eden atıflarda bulunmaktadır.

255 Taceddin b. er-Rifâî, yolculuk esnasında Şeyh Câkir el-Kürdî'nin türbesinde bulunan dervişlerinden yemek istemek üzere iki muvelleh dervişi göndermiş, türbedekiler gelenleri doyurmuş ama diğerleri için yemek vermemiştir. Bunun üzerine muvelleh dervişler onları cezalandırmak için su içtikleri kuyuya tükürmüşlerdir. Kuyunun suyu tuzlu olmuş ve böylece bir keramet gerçekleşmiştir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 214b-215b.

256 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 222b-223a.

257 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 191b-192b.

258 İbnu's-Serrâc, Şeyh İzzeddin'in yanındaki muvelleh dervişlerle Hama'ya gittiğini ve orada bizim simyacılık diyebileceğimiz birtakım kerametler gösterdiğini kaydetmektedir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 192b-193a.

O, veleh halinin Ahmet er-Rifâî'nin takipçilerinde mevcut olduğunu ve bu hali bizzat ondan aldıklarını söyleyerek muvelleh olarak isimlendirilen dervişlerin, Rifailik tarikatında sanılandan daha fazla olduğuna işaret etmektedir.[259] Yine o, Anadolu'daki ilk Rifailerden Şeyh Salih Balandûz er-Rumî'nin muvelleh olduğunu belirtmektedir. Ancak bu bilginin hemen akabinde kullandığı bir ifade, Rifailik tarikatında veleh tezahürleri gösteren dervişlerin tekil örnekler olmadığını, çok sayıda başka muvelleh derviş bulunduğunu ifade etmesi açısından oldukça önemlidir. O, Şeyh Balandûz er-Rûmî'yi, Rifai muvellehlerinin en büyüklerinden biri olarak tanıtmaktadır.[260] "En büyüklerinden biri" şeklinde bir tanımlama yapmak, ancak benzer dervişlerin çok sayıda olması durumunda anlamlı olacaktır.

Rifailere dair bir topluluğu bütünüyle veleh sıfatıyla tanımlayan bir diğer kişi, İbn Teymiyye'dir. O, Rifailerle sarayda yapılan görüşmenin aktörlerinden Şeyh Salih er-Rifâî'yi ve onun yanında bulunan müridlerini "fukarâyı muvellehûn" tabiriyle tanımlamıştır. İbn Teymiyye, görüşme için toplanan muvelleh Rifailerin sayılarının çok olduğunu özellikle vurgulamaktadır.[261]

Birzalî'nin 17 Şevval 707/10 Nisan 1308 tarihinde Sayyâdiyye'deki evinde öldüğünü kaydettiği ve meşhur fukaralardan olduğunu belirttiği Şeyh Salih Muhammed el-Vasitî er-Rifâî, Rifai künyesini taşımanın yanında, muvelleh sıfatını da taşıyan şeyhlerdendi. Birzâlî onun muvellehlerden olduğunu açıkça ifade etmektedir.[262]

Rifailerin Katnâniyye koluna mensup dervişlerin lideri durumunda bulunan Ali el-Katnânî hakkında da benzer velehlik işaretleri vardır. İbn Kesîr, 12 Zilkade 747/24 Şubat 1347 tarihinde meşhur bir şeyh olarak vefat eden Ali el-Katnânî'nin emsalleri gibi semalar ettiğini belirtmektedir. Bu bütün Rifailerde görülen bir durum olması sebebiyle çok önemli bir kayıt değildir. Ancak İbn Kesîr'in onun ashabı hakkında söylediği sözler, onların durumunu değerlendirmede dikkate alınacak önemdedir. İbn Kesîr, onun ashabını batıl işaretler izhar eden ve çirkin hallerde bulunan bir grup olarak

259 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 122a.
260 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 149b-150a.
261 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 455, 467.
262 el-Birzâlî, *Târih*, Vr. 126a.

tasvir etmektedir. Bu sebeple Ali el-Katnânî'ye düşmanlık gösterildiğini söyleyerek, kendisi "Ashabının durumunu bilmiyor idiyse cahildir, ancak biliyor ve onaylıyor idiyse, o da onlardandır" yargısında bulunmaktadır.[263] Buradaki "batıl işaretler" ifadesiyle, Rifailerin burhan ayinine işaret edildiğini, ancak "çirkin haller" ifadesinin bundan bağımsız olduğunu düşünmek gerekir. Muhtemelen bu tabir toplumsal alanda gösterilen birtakım davranışlar sebebiyle söylenmiştir. Zira Rifailere yapılan bütün eleştirilerin sadece onların burhan ayini sebebiyle olduğu düşünülmemelidir. Çünkü bu eleştiriler oldukça genel ifadelerle yapılmaktadır. Örneğin Şârânî, Rifaiyye tarikatı mensuplarını günahkâr olarak değerlendirmiş ve onları Sünni sufilik yolundan ayrılmakla itham etmiştir. Ona göre, Rifailik tarikatı Sünni sufilik yoluna sokulmalıdır.[264] Doğal olarak bu ifadelerden sadece burhan ayini sebebiyle var olan durumun kastedilmediğini düşünmek ve kaynakların zikretmediği başka muhalif husus ve tavırların olabileceği ihtimalini dikkatlerden uzak tutmamak gerekmektedir.

263 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 476.

264 Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of "Abd al Wahhab al Sharânî*, (New Brunswick: Transaction Books, 1982), s. 105. Geç dönemde onları fazilet eksikliğiyle itham eden başka bir suçlama için bkz. es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmî*, c. IV, s. 61.

İkinci Bölüm

VELİ YA DA DELİ: MUVELLEH DERVİŞLER

Bu bölümde temel amacımız İbnu's-Serrâc'ın eserinde yer verdiği muvelleh dervişlerle ilgili bilgileri ortaya çıkarmaktır.[1] Muvelleh sufileri tespit ederken İbnu's-Serrâc'ın o kişiyi veleh kavramıyla bir şekilde açıkça ilişkilendirmesini temel kriter olarak belirledik. Ancak İbnu's-Serrâc dervişlerin veleh yönünü vurgulamaya özel bir önem atfetmemekte, sadece gerekli gördüğü durumlarda kullanmaktadır. Bu durumu göz önüne alarak, eserinde var olan bütün muvelleh dervişler için açıkça veleh tanımlaması yapmadığını düşünmekteyiz. Bu sebeple, onun veleh kavramıyla doğrudan nitelendirmediği, ancak verdiği bilgiler itibariyle bizde muvelleh olduğu düşüncesini kuvvetle uyandıran birkaç tasavvuf şeyhini de burada incelediğimizi belirtmeliyiz.

İbnu's-Serrâc'ın hakkında bilgi verdiği muvelleh dervişlerini tarikat mensubiyetlerine göre ayırarak inceledik. Ancak İbnu's-Serrâc eserinde muvelleh dervişleri zikrederken sadece Rifailik tarikatından olanların tarikat mensubiyetine işaret etmiş, bunun dışındaki tarikatlara atıf yapmamıştır. Bu sebeple Kalenderi veya Haydari olduğunu söylediğimiz muvelleh dervişlerin tarikat mensubiyetlerini diğer kaynaklar vasıtasıyla veya İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgiler üzerinden tahmin yürüterek tespit etmeye çalıştık. Haydari tarikatı için ayrı bir başlık açmaya gerek duymayıp Haydari olduğunu düşündüğümüz dervişleri de Kalenderiler başlığı altında verdik. Tarikat bağlarına dair kaynaklarda net bilgiler bulunmayan dervişleri tarikat bağı olmayanlar başlığı altına aldık. Ancak bu dervişlerden bazılarının Kalenderi tarikatına mensup olabileceği ihtimalini de yadsımamaktayız.

1 Burada bir noktaya dikkat çekmemiz gerekmektedir: Amacımız İbnu's-Serrâc'ın muvelleh dervişler hakkında verdiği bilgilere işaret etmek olduğu için burada Sarı Saltuk, Barak Baba gibi meşhur sufiler hakkında diğer kaynaklarda bulunan tüm bilgileri değerlendirme yoluna gitmeyeceğiz. Zira bu kişiler hakkında oldukça fazla sayıda akademik çalışma yapılmış ve bu bilgiler oralarda kifayetli bir şekilde ele alınmıştır. Dolayısıyla biz bu araştırmalara işaret etmekle birlikte temelde İbnu's-Serrâc'ın söz konusu dervişler hakkındaki mevcut bilgilere yaptığı katkıyı gözler önüne sermeye çalışacağız.

Sarı Saltuk

Sarı Saltuk 7./13. yüzyılda yaşamış, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli katkıları olmuş bir Türk dervişidir. Anadolu ve Balkanlar'ın tasavvufi hayatında önemli roller oynamasına karşın tarih kaynaklarında ona dair verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Hayatı hakkında verilen bilgiler çoklukla menakıpname tarzında yazılmış eserlerde verildiğinden, tarihsel kimliğiyle mitolojik kimliği birbirine karışmış durumdadır ve bu durum mitolojik kimlikten arındırılmış bir tarihsel kimlik inşasını zorlaştırmaktadır. Her şeyden önce, Anadolu'daki hem Sünni hem de Alevi-Bektaşi çevrelerinde önemli bir figür olarak kabul edilen Sarı Saltuk'un tasavvufi meşrebini kesin olarak tespit etmek mümkün olmamıştır.[2] İbnu's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'a dair verdiği bilgiler, onun eserini Sarı Saltuk'tan bahseden ilk eser olma konumuna getirmektedir. Zira İbnu's-Serrâc'ın eserinin varlığı ortaya çıkmadan önce, ona ilk atıf yapan müellif İbn Battûta olarak kabul edilmekteydi. İbn Battûta'dan önce yaşamış ve eserini 715/1315 yılında kaleme almış olan İbnu's-Serrâc, bu itibarla ondan bahseden ilk müellif durumunda olmaktadır. İbnu's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'un vefatı için 697/1297-1298 tarihini verdiğini ve Sarı Saltuk'un vefatıyla eserin yazılışı arasında on sekiz sene olduğunu göz önüne aldığımızda, verdiği bilgilerin tarihsel değeri daha iyi anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, verdiği bilgilere kaynak olarak Sarı Saltuk'un yakınında bulunan, onu görmüş ve yakından tanımış olan Behremşah el-Haydarî'ye işaret etmesi, bu bilgilerin önemini artırmaktadır. İbnu's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî ile 703/1304 senesinde Behisni'de görüşmüştür. Bu itibarla, Sarı Saltuk'a dair verdiği bilgileri, onun yakın dostlarından olan Behremşah'tan, Sarı Saltuk'un vefatından altı sene sonra almış olduğu ortaya çıkmaktadır.[3]

İbnu's-Serrâc, Sarı Saltuk'un vefat ettiği zaman yaklaşık yetmiş yaşlarında olduğunu söylemektedir. Buna göre, onun yaklaşık olarak 627/1229-1230 yılında doğduğu anlaşılmaktadır.[4]

2 Machiel Kiel, "Sarı Saltuk," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), c. XXXVI, s. 147; Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık-Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanî Öncüsü)*, (Ankara: TTK Yayınları, 2002), s. 1.
3 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 200a.
4 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 200a.

Yazıcızâde Ali, Sarı Saltuk'un 660/1261-1262 yılında beraberindeki Türkmen kitlesiyle Dobruca'ya göç ettiğini bildirmektedir. Göç için onu harekete geçiren ise, taht mücadelesinde kardeşi Rükneddin Kılıçarslan'a yenilip Bizans İmparatoru VIII. Mihail'e sığınan II. İzzeddin Keykâvus'tur. Bizans imparatorunun onlara yerleşim yeri olarak Dobruca'yı göstermesi üzerine, II. İzzeddin'in işaretiyle, Sarı Saltuk'un yönettiği Türkmen kitlesi buraya göç etmiştir.[5] Ancak Sarı Saltuk'un II. İzzeddin Keykâvus ile bağlantısı ve Selçuklu sultanının niçin bu iş için onu görevlendirdiği tespit edilememiştir. Ahmet Yaşar Ocak'ın, II. İzzeddin Keykâvus Moğol aleyhtarı bir tutum içinde bulunduğu için, Türkmenlerin ona karşı sempati duymuş olabileceklerini belirtmesi, şimdilik tek makul açıklama olarak görünmektedir.[6] İbnu's-Serrâc, Sarı Saltuk'un Dobruca'da İshakça bölgesinde üç yüz dervişi alacak büyüklükte bir zaviye kurduğunu belirtmektedir.[7] Yine İbnu's-Serrâc Sarı Saltuk'un bu zaviyeyi kurmadan önce dağlarda, çöllerde uzun zaman geçirdiğini belirtmektedir.[8] Onun verdiği bilgiden hareketle, Sarı Saltuk'un İshakça'da zaviye kurmadan önce, gezgin bir derviş olarak hayatını sürdürdüğünü kabul etmek gerekecektir. İshakça'daki zaviye dışında, Anadolu ve Balkanlar'da da onun ismi verilen birçok tekke ve zaviye bulunmaktadır.[9]

Kendisine bağlı grup Dobruca'ya geçtiğinde, II. İzzeddin Keykâvus'un onlarla beraber gitmediği tahmin edilmektedir. Keykavus bir müddet daha Bizans merkezinde kalmış ve bu ikameti esnasında Bizans imparatoruyla bir anlaşmazlık yaşamıştır.[10] Tarih kaynakları onun Bizans İmparatoru VIII. Mihail'e karşı bir komploya giriştiğini ve bundan dolayı ailesiyle beraber hapsedildiğini belirtmektedir. Onu hapisten kurtaran 1260 yılında Müslümanlığını açıklayan Altın Ordu Devleti'nin hükümdarı Berke Han'dır. Kaynaklarda Berke Han'ın II. İzzeddin Keykâvus'u ha-

5 Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme)*, haz. Abdullah Bakır, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), s. 772-775; Aurel Decei, "Dobruca," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. III, s. 632.
6 Ocak, *Sarı Saltık*, s. 67.
7 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 201a.
8 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.
9 Bu konuda bkz. Ocak, *Sarı Saltık*, s. 102-120; Kiel, "Sarı Saltuk," s. 149.
10 Ocak, *Sarı Saltık*, s. 32.

pisten kurtarma nedenine dair farklı bilgiler bulunmaktadır.[11] Hapisten kurtulan II. İzzeddin Keykâvus Deşt-i Kıpçak'a getirilmiş ve Dobruca'daki Sarı Saltuk'un maiyetindeki Türkmenler de onu takip ederek bölgeye göç etmiştir.[12] Sarı Saltuk ve maiyetindeki Türkmenler, Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus 677/1279 tarihinde vefat edinceye kadar, Deşt-i Kıpçak bölgesinde yaşamışlardır. Onun vefatından sonra Sarı Saltuk bu Türkmen kitlesini Dobruca'ya geri getirmiştir.[13] Dobruca'daki Türkmenlerin bir kısmı Sarı Saltuk'un vefatından sonra Anadolu'ya dönmüştür. Yazıcızâde Ali, bu dönüşün Halil Ece liderliğinde olduğunu, Karesi iline göç edildiğini, göç etmeyip kalanların Sarı Saltuk'un vefatından sonra mürted olup din değiştirdiklerini beyan etmektedir.[14]

Sarı Saltuk'un ismi de tartışma konusu olmuştur. *"Saltıknâme"*de Sarı Saltuk'un bu adı almadan önceki ismi Şerif Hızır olarak geçmektedir. *"Saltıknâme"*de, Saltuk isminin ise Farsça olduğu, katı ve kutlu anlamlarına geldiği ifade edilmektedir.[15] Kemal Yüce, sözcüğün Farsçada bu anlama gelmemesinden hareketle *"Saltıknâme"*deki bu açıklamanın doğru olmadığını ifade etmekte ve Saltuk isminin Türkçe "salmak" kelimesinden türetilmiş olması ihtimalinden söz etmektedir.[16] Bu konuda, Kemal Yüce'nin tahmininin daha doğru olduğunu düşünmek gerekecektir. Evliya Çelebi ise Sarı Saltuk'un gerçek isminin Muhammed el-Buharî olduğunu söylemektedir.[17] Kemal Yüce, Sarı Saltuk'tan iki asır sonra yaşamış aynı adlı bir dervişe işaret ederek, Evliya Çelebi'nin verdiği ismin doğru olmadığını ve Sarı Saltuk'la alakası bulunmadığını belirtmektedir.[18] İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği bir menkıbede,

11 Süreci ve süreci doğuran sebepleri Ahmet Yaşar Ocak ayrıntılı bir biçimde incelemiştir. Bkz. Ocak, *Sarı Saltık*, 33-35. Krş. Huseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferi er-Rugadi İbn Bibi, *el-Evamirü'l-Ala'iye fi'l- Umuri'l-Ala'iye*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), c. II, 160-162; Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, s. 773-774.

12 Ocak, *Sarı Saltık*, s. 36.

13 Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, s. 852.

14 Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, s. 908.

15 Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltık-Nâme*, haz. Necati Demir-Mehmet Dursun Erdem, (Ankara: Destan Yayınları, 2007), c. I, s. 49.

16 Kemal Yüce, *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dinî ve Efsanevî Unsurlar*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), s. 73-74.

17 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), c. I/II, s. 657.

18 Yüce, *Saltuk-nâme'de*, s. 69.

Muhammed el-Buhari, önceleri Sarı Saltuk'u reddeden ancak sonradan ona dair şüpheleri ortadan kalkan ulemadan bir şahıs olarak tanıtılmaktadır.[19] Onun verdiği bu bilgiye dayanarak, Muhammed el-Buharî'nin Sarı Saltuk'la çağdaş olan, muhtemelen sonradan onun müridi olmuş ve bu yüzden Sarı Saltuk'la karıştırılmış bir kişi olduğunu söyleyebiliriz.

Sarı Saltuk'un ismi üzerinde durulması gereken bir diğer nokta, onun "sarı" lakabıdır. Kemal Yüce, Türklerde renklerin boy ve aşiretler için sembolik anlamı olan bir sınıflandırma aracı olarak kullanılmasından hareketle, Sarı lakabının Anadolu'ya gelen bir Türk boyuna işaret ettiğini söylemektedir.[20] İbnu's-Serrâc ise bu lakabı hiç kullanmamış olup ondan Saltuk et-Türkî ismiyle bahsetmiştir. Ancak İbnu's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'un dış görünüşüne dair verdiği bilgiler, Sarı lakabı hakkında bize bazı işaretler vermektedir. İbnu's-Serrâc onu şöyle tanıtmıştır:

> O, kumral tenli (eşgaru'l-levn), orta boylu idi. Çoklukla semaya bakardı. Yaş ve ilim hizmetince, kardeşimiz Şeyh Allâme Takıyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdisselâm b. Teymiyye el-Harrânî ed-Dımaşkî el-Hanbelî'ye sûreten en çok benzeyen kişi idi. Onunla sadece kumrallığı farklı idi.[21]

İbnu's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'un dış görünüşüne dair "eşgaru'l-levn" tabiriyle kasdettiği, lakabını da göz önünde bulundurursak onun sarışınlığı olmalıdır. Doğal olarak, Sarı lakabının onun ten rengine işaret ettiğini söylemek gerekecektir. Saltuk'a Türk dilinde Sarı lakabının verilmiş olması onun sarışınlığı dolayısıyladır. Bize göre sarışın olması, Sarı Saltuk'un hangi Türk boyundan olduğu sorusuna dair bir işaret de taşımaktadır. Sarı Saltuk üzerine çalışmalarda bulunan bazı araştırmacılar, onun Çepni boyundan olabileceğine dair bir kanaatte bulunurlar. Ahmet Yaşar Ocak, Yazıcızâde Ali'nin kaydettiği 662/1263-1264 yılında, Sarı Saltuk'un Türkmen kafilesiyle beraber Anadolu'dan Dobruca'ya göç ettiğini ifade eden

19 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181a.
20 Yüce, *Saltuk-nâme'de*, s. 75-76.
21 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 199a.

bilgiyi yorumlarken bu iddiayı öne sürmektedir. Fuat Köprülü, Zeki Velidi Togan ve Faruk Sümer gibi araştırmacılar göç eden grubun Çepni boyundan olabileceğine dair tahmin yürütmüşler, Ocak da onların bu tahminlerine iştirak etmiştir.[22] Ocak, Sarı Saltuk'un göçü yönetmesi hasebiyle bu boyun lideri olması gerektiğini söylemekte, böyle büyük bir göçü yönetebilmesi, ancak o aşiretin lideri olursa mümkün olur demektedir. Doğal olarak, Sarı Saltuk'un aşiretin lideri olması, Çepni boyundan olması sonucunu da doğurmaktadır.[23] Bize göre, Sarı Saltuk'un Çepni boyundan ziyade, Kıpçak Türklerinden olması daha güçlü bir ihtimaldir. Bilindiği gibi, tarihi kayıtlara göre, Sarı Saltuk, Dobruca'ya göç edip orada bir zaviye kurduktan sonra, Deşt-i Kıpçak adı verilen bölgeye geçmiştir. Deşt-i Kıpçak bölgesi denildiğinde Kırım'ı da içine alan Karadeniz'in kuzeyindeki bozkır bölge kastedilmektedir. Sarı Saltuk buralarda yaşadığından dolayı kaynaklarda onun için "Kırımi" lakabı kullanılmıştır.[24] Sarı Saltuk, Kıpçak bölgesinde yaşamasının yanında, Kıpçak lehçesini de iyi bilmektedir. Yazıcızâde Ali'ye göre, Barak Baba'ya Kıpçak lehçesinde "köpeğim" anlamına gelen "Barak" ismini o vermiştir.[25] Sarı Saltuk'un Kırımi lakabını alması veya Kıpçak lehçesini bilmesi, Kıpçak bölgesinde yaşamasından kaynaklanan sonuçlar olarak kabul edilebilir ve direkt olarak Sarı Saltuk'un Kıpçak Türklerinden olduğuna işaret etmez. Ancak Kıpçak Türklerini diğer Türklerden ayıran önemli bir nokta vardır ki, Sarı Saltuk'un hangi Türk boyundan olduğunu tespit ederken dikkate alınması gerekmektedir. Kıpçaklar veya öteki ismiyle Kumanlar, diğer Türk boylarından farklı olarak kumral saçlı ve sarışın olarak vasıflandırılmaktadır. Rus, Alman ve Ermeniler tarafından bu Türk boyuna verilen isimlerin hepsi sarılığı ifade etmektedir. "Kuman" kelimesi Türk lehçelerinde de sarımsı ve solgun anlamlarına gelmektedir.[26] Ahmet

22 Bkz. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 44 (57 no'lu dipnot); Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1981), s. 268. Sinop bölgesinde Çepnilerin yoğun olarak bulunduğu konusunda bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999), s. 322; *Çepniler*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992), s. 12-16.

23 Ocak, *Sarı Saltık*, s. 65-69; Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, s. 772-775.

24 el-Birzâli, *Târîh*, Vr. 105a-105b; el-Kutubî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 39b-40a.

25 Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, s. 855.

26 Fahreddin Kırzıoğlu, *Yukarı-Kür ve Çoruk Boylarında Kıpçaklar*, (Ankara: TTK Yayınları, 1992), s. 89-91; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999), s. 185-186.

Yaşar Ocak, Sarı Saltuk'un yönettiği Türkmen kitlesinin Dobruca'ya göç için Anadolu'da Sinop'tan hareket etmesini, onun Çepni boyundan olma ihtimalini destekleyen bir husus olarak görmektedir. Zira Sinop, Selçukluların Karadeniz'e açılmak için tek limanı olmasının yanında, Çepni boyundan insanların yoğun olarak bulunduğu bir yerdir. Ocak bundan dolayı, göç için çıkış noktası olarak buranın seçilmesinde Sarı Saltuk'un Çepni boyundan olmasının etkili olduğunu düşünmektedir.[27] Ancak Kastamonu, Sinop ve Bartın çevreleri, söz konusu zaman diliminde, Çepni boyu kadar Kıpçak Türklerinin de yerleşim alanıdır. Özellikle Moğolların 620/1223 senesinde Kıpçak Türklerinin yaşadığı "Kıpçak-ili" adı verilen bölgeyi istila edip Kıpçakları imha faaliyetine girişmesinden sonra, birçok kişi Anadolu'ya göç etmiştir. Onların bu göçü muhtemelen Sinop ve çevresindeki illere yoğunlaşmıştır.[28] Zeynep Korkmaz, Bartın ve çevresindeki bölgelerin Deşt-i Kıpçak ile yoğun siyasi, ticari ve kültürel ilişkileri bulunduğunu söylemektedir. Korkmaz ayrıca bölgenin dil tabakalaşmasında Kıpçak lehçesine dair izlerin görüldüğünü de dile getirmekte ve söz konusu bölgenin Kıpçak Türkleri tarafından yerleşim alanı olarak kullanıldığı hususunda şüphe edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.[29] Bu itibarla Sarı Saltuk'un Sinop'u bir faaliyet alanı ve çıkış noktası olarak kullanmasında içinde bulunduğu boyun etkisi varsa, bu Kıpçak Türklerinden olması ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Netice itibariyle verilen bilgiler ışığında, Sarı Saltuk'un Kıpçak Türklerinden olması ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu belirtmek gerekecektir.

İbnu's-Serrâc'ın Sarı Saltuk hakkında verdiği bilgiler, esas itibariyle onun tasavvufî meşrebine dair yapılan tahminleri netleştirmektedir. Aslında Sarı Saltuk'a dair mevcut kaynaklarda bulunan bilgiler, onun tasavvufî meşrebi hakkında bir fikir oluşturmayı sağlayacak derecededir. Her şeyden önce, tarihi kaynaklarda kendisi hakkındaki bilgilerin bolluğundan dolayı, tasavvufî meşrebine dair şüphe olmayan Barak Baba,

27 Ocak, *Sarı Saltık*, s. 66.

28 Zira bölge, özellikle Sinop Limanı Kıpçakların büyük bir ticaret şehri olan Suğdak Limanı üzerinden yapılan ticarî faaliyetlerinin odak noktası idi. Bkz. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 378-379. Kıpçak Türklerinin göç edecekleri zaman uzun süreden beri tanıdıkları ve ticarî faaliyetlerde bulundukları bu bölgeleri tercih etmesi olağan bir durumdur.

29 Zeynep Korkmaz, "Bartın ve Yöresi Ağızlarındaki Lehçe Tabakalaşması," *Türkoloji Dergisi*, c. II, sayı: I, (Ankara, 1965), s. 243.

Sarı Saltuk'un müridi olarak gösterilmektedir.[30] Barak Baba tipik bir Kalenderi dervişidir ve basit mantık yürütme, bizi Sarı Saltuk'un da benzeri bir meşrebe sahip olması gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır. Bundan dolayı Köprülü, Gölpınarlı ve Babinger gibi yerli ve yabancı araştırmacılar, Sarı Saltuk'un meşrebine işaret etmek için Şii-Batıni veya Bektaşi sıfatlarını kullanmakta ve onu şamanlara benzeterek tasvir etmektedir.[31] Sarı Saltuk üzerine bir monografi yayınlayan Ahmet Yaşar Ocak ise onu bir Kalenderi şeyhi olarak tanımlamaktadır. Ocak, bu tanımlamasına dayanak olarak kaynaklarda var olan birçok delili öne sürmüştür. Her şeyden önce, Sarı Saltuk'un Barak Baba ile olan meşrep yakınlığı kaynaklarda şüphe götürmeyecek netlikte ifade edilmiştir.[32] Yine Sarı Saltuk hakkında ilk bilgi veren kaynaklardan olan İbn Battûta, eserinde onun için "Hakkında söylenenler dinin temel prensipleriyle bağdaşmamaktadır"[33] ifadesini kullanmaktadır. Ocak'a göre, İbn Battûta'nın ifadesi, onda Kalenderi dervişlerine benzer uygulamaların görüldüğüne delalet etmektedir. Ocak, Sarı Saltuk'un Kalenderi bir derviş olduğuna dair başka karineler de öne sürmektedir. Örneğin, Ebu'l-Hayr tarafından kaleme alınan "*Saltıknâme*"deki bazı menkıbelerin onun meşrebine işaret ettiğini söylemektedir. Buna göre, "*Saltıknâme*"de onu, yanındaki üç yüz abdalla birlikte dilenirken tasvir eden rivayet bunlardan biridir.[34] Bu rivayet, özünde Kalenderiliğe mahsus bir ritüel olan "cerr" uygulamasını tasvir etmektedir ve bu durum, Sarı Saltuk'un Kalenderilik mensubu olduğuna işaret eden bir karinedir. Yine o, "*Saltıknâme*"de Sarı

30 el-Birzâlî, *Târih*, Vr. 105a-105b; Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu'd-Düvel (Selçuklular Tarihi)*, haz. Ali Öngül, (İzmir: Akademi Kitabevi, 2001), c. II, s. 109-110.

31 Franz Babinger, "Sarı Saltık Dede," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. X, s. 120; Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 42-43; Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005), s. 78; Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 44; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Yıldız Moran, (İstanbul: E Yayınları, 1994), s. 344.

32 Barak Baba kendisine atfedilen şatahatında, "Heyhâte Heyhût. Saltuk Ata. Miskin Barak" ifadeleriyle tasavvufî olarak kendisini Sarı Saltuk'a bağlamaktadır. Bkz. Kutbu'l-Alevî, *Barak Baba'nın Sözlerinin Şerhi* ("*Yunus Emre ve Tasavvuf*" isimli eserin içinde), çev. Abdülbaki Gölpınarlı, s. 265. Yine Yunus Emre bir dizesinde "Yunus'a Tadug u Saltug u Barak'dandur nasîb" ifadesiyle Barak Baba ve Sarı Saltuk'u birbirine bağlamakla birlikte, kendisini de bu silsileye dahil etmiş bulunmaktadır. Bkz. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divânı-Tenkitli Metin*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2005), s. 207.

33 İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 498.

34 Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltık-Nâme*, c. I, s. 123-125.

Saltuk'un Hasan Mali'nin oğlu Yusuf'a âşık olmasını,[35] Kalenderilerde görülen cemal-perestlik akımına dair bir işaret olarak yorumlamaktadır. Ocak, ayrıca Evliya Çelebi'nin Sarı Saltuk'u defler ve kudümler eşliğinde dolaşan dervişlerle beraber zikretmesini,[36] onun bir kızla evlenmeyi bunun mümkün olamayacağı nedeniyle reddetmesi gibi rivayetleri Kalenderilik esaslarından neşet eden karineler olarak kabul etmektedir.[37] İbnu's-Serrâc'ın "*Teşvîk*"inde, Sarı Saltuk hakkında verdiği bilgiler ve zikrettiği menkıbeler, Ahmet Yaşar Ocak'ın onun meşrebi hakkındaki öngörülerini şüpheye mahal vermeyecek şekilde onaylamaktadır. İbnu's-Serrâc'ın bu konudaki beyanları diğer kaynaklara göre daha nettir. Her şeyden önce o, Sarı Saltuk'u muvelleh olarak tanımlamaktadır:

> Şayet Şeyh Saltuk, Şeyh Barak ve Şeyh Muhammed'in -Allah onlardan razı olsun- hallerinden ve velehliklerinin keyfiyetinden sorulursa, deriz ki; Bize güvenilir kişiler şöyle haber verdi: Şeyh Saltuk, dağlarda, vadilerde ve çöllerde uzun zaman geçirdi. Sonra bir duvara sığındı ve bir zaviye edinip seccadesine oturdu. Lakin o, bir vakit huzur halinde oluyor bir vakitte ona veleh galip geliyordu.[38]

İbnu's-Serrâc'ın ifadeleri, Sarı Saltuk'un uzun bir müddet gezgin bir derviş olarak yaşadığını, sonra bir zaviye edinip zaviyenin şeyhlik makamına oturduğunu dile getirmektedir. İbnu's-Serrâc, şeyhlik makamına oturduktan sonra kendisinde veleh halleri görüldüğünü beyan etmiştir. Onun ifadesini, şeyh olmadan önce görülen veleh hallerinin şeyh olduktan sonra da devam ettiği şeklinde algılamak gerekir. Zira aslında şeyh olduktan sonra veleh halinin değil, huzur halinin galip gelmesi gerektiği, buna rağmen zaman zaman onda veleh halinin görüldüğü vurgulanmaktadır. Bu açıdan ifadeler gezgin olarak yaşadığı dönemlerde veleh halinin daha yoğun olduğuna işaret etmektedir. İbnu's-Serrâc

35 Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltık-Nâme*, c. I, s. 62-65.
36 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II/I, s. 158-159.
37 Ocak, *Sarı Saltık*, s. 76-78; *Babaîler İsyanı*, s. 187.
38 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a. Burada "huzur hali" ile veleh halinin olmaması yani bilincin yerinde olması, akıl çekilmesi durumunun bulunmaması kastedilmektedir.

rivayetin devamında, Barak Baba'nın meşrebini tanımlarken, onun huzur halinde olduğunu zikretmektedir.[39] Buna göre, Sarı Saltuk, Barak Baba'dan daha fazla coşkunluk gösteren bir şeyh hüviyetindedir. Barak Baba'nın hali hakkında diğer kaynaklarda zikredilen bilgileri göz önüne aldığımızda, Sarı Saltuk'un meşrebi hakkındaki şüpheler ortadan kalkacaktır. Sarı Saltuk, muvellehlik uygulamalarını serdetmede Barak Baba'dan daha ileri bir seviyede görünmektedir.

İbnu's-Serrâc'ın Sarı Saltuk hakkında zikrettiği kerametler, onun veleh hallerinin ne olduğuna dair bir tasvir çizmektedir. Velehlik hususunda en fazla öne çıkan davranışı, sema ayini esnasında vecd ve cezbeye ulaşmak için yaptıkları olsa gerektir. İbnu's-Serrâc, "*Tuffâh*"ında şunları zikretmektedir:

> Seyyid Behremşah el-Haydarî'nin de içlerinde bulunduğu, bir grup güvenilir kişiden rivayet edildi ki; -ne zaman bir topluluktan rivayet etsek içlerinden biri Seyyid Behremşahtır- Şeyh Saltuk et-Türkî bin kişiden az sayıda bir toplulukla bulunduğu yerden gaza sebebiyle küffara yöneldi. Birkaç gün geçince Şeyh ayağa kalktı, üzerindekileri çıkardı ve ayakta çıplak şekilde, sanki bir düşmanla savaşıyormuşçasına ıstırap verici hareketlerde bulunmaya başladı. Vücudundan kanlar akıyordu.[40]

Bu tuhaf hareketlerin sebebi, Behremşah el-Haydarî'nin Sarı Saltuk'a ne olduğunu sorduğu zaman verilen cevapta ortaya çıkar. Sarı Saltuk onun sorusunu, az sayıdaki Müslüman bir topluluğa kâfirlerden otuz bin kişilik bir ordunun saldırdığını ve Müslümanların helak olmak üzere olduklarını, kendisinin de bulunduğu yerden onlarla savaşarak Müslümanları helak olmaktan kurtardığını söyleyerek cevaplamıştır.[41] Burada çizilen tablo aslında bir sema ayininin tasvir ediliş biçimidir. Bunun bir ayin biçimi olduğunu destekleyen bir işaret, yine İbnu's-Serrâc

39 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.
40 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 194a-194b. Bu rivayetin değerlendirilmesi ve genel bir Sarı Saltuk portesi için ayrıca bkz. Kiel, "Sarı Saltuk: Pioner des Islama auf dem Balkan im 13. Jahrhundert," c. I, s. 253-303.
41 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 194b-195a.

tarafından, muhtemelen bir muvelleh olan Davud es-Samadî'ye ait bir menkıbede zikredilmektedir. Şeyh Davud, benzer hareketleri bu sefer bir sema ayini içinde yapmaktadır. Buna göre, Davud es-Samadî bir gün yanındakilerden ilahi bir gereklilik dolayısıyla savaşması gerektiğini söyleyerek savaş teçhizatını istemiştir. Teçhizatını aldıktan sonra büyük bir toplulukla beraber sema etmeye başlamıştır. Cemaat, sema esnasında bağrışmalar ve silah şakırtıları işitmiştir. Sema bittiğinde, etrafındakiler Şeyh'in elbiselerinin savaşta aldığı darbelerin tesiriyle lime lime olduğunu görmüşlerdir.[42] Gerek Davud es-Samadî'nin ve gerekse Sarı Saltuk'un düşmanla savaşma olarak tasvir edilen ve bir keramet olarak yansıtılan tuhaf hareketleri özü itibariyle aynıdır. Aslında tasvir edilen bir sema ayininin yapılış biçimidir. Bulunduğu yerden uzaktaki düşmanla savaşma motifi köken olarak Orta Asya inançlarına kadar uzanır. Şamanlar ayinleri sırasında, şer kuvvetlerle savaşmak için ellerinde tahtadan bir kılıç bulundurmakta ve bu kılıçla savaşmaktadır.[43] Başka kaynaklarda Sarı Saltuk da tıpkı Şamanlar gibi elinde tahta kılıçla savaşırken tasvir edilmiştir.[44] Sarı Saltuk'un ve Davud es-Samadî'nin kerametleri olarak zikredilen, kökeni Orta Asya Şamanlarına kadar uzanan bu tuhaf hareketler, cezbeye ulaşma amacıyla yapılmaktadır. Sema ayininin bir parçası olan bu hareketler, keramet formuna sokularak meşrulaştırılmak istenmiştir. Zira Arap toplumu hareketlerin anlamına ve biçimine yabancıdır. Doğal olarak, insanlar tarafından sebebi anlaşılamayan hareketler, uzaktaki bir düşmanla gaza yapmak gibi dini ve toplumsal sempati toplayacak bir amaca bağlanarak olası itiraz ve eleştiriler önlenmek istenmiştir. Bu açıklamayla hem şeyh hem de ayin tezkiye edilerek toplum nezdinde oluşabilecek bir itibar kaybı ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Sarı Saltuk muhtemelen bu tarz ayinleri sık sık yapmaktadır. Zira İbnu's-Serrâc Behremşah el-Haydarî'nin bu tarz davranışlarından sonra, Sarı Saltuk'a ne olduğunu sormayı âdet

42 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 188a.

43 Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), s. 129-133.

44 Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II/I, s. 160. Kaynaklarda tahta kılıçla yapılan savaş sahneleri muhtemelen benzer sema ayinlerinin dönüştürülmüş biçiminin bir yansımasıdır.

haline getirdiğini söylemektedir.[45] Bir şeyin âdet haline gelebilmesi için sıklıkla icra edilir olması gerekmektedir.

Sarı Saltuk hakkında zikredilen bir diğer menkıbede muvelleh dervişlerde rastlanan haşhaş kullanımına atıf vardır. Rivayet dolaylı yoldan Sarı Saltık'un haşhaş tükettiğini doğrulamaktadır. Rivayet şöyledir:

> Ona (Sarı Saltık) ulemadan Muhammed el-Buharî diye isimlendirilen bir şahıs geldi. Haşhaş yemesinden dolayı onu (Sarı Saltık'u) inkâr ediyordu. Bunun üzerine onu (haşhaşı) ağzında çiğnemeye başladı ve şeker olarak ona (Muhammed el-Buharî) yedirdi ve biz işte bundan yiyoruz dedi. Bunun üzerine onun şüpheleri gitti.[46]

Dikkat edilirse burada Sarı Saltuk'un haşhaş tükettiğini inkâr yoktur. Sadece haşhaşın farklı bir biçimde, uyuşturucu özelliği olmadan tüketildiğine dair bir vurgu vardır. Bu açıklama biçimi muvelleh dervişlerin eleştiri çeken başka davranışlarını meşrulaştırmak için kullanılan metotla aynıdır. Zahire göre hüküm verilmemesi gerektiğini salık veren bu menkıbenin, aslında var olan bir durumu kabul edilebilir hale getirmeye çalışmaktan başka bir fonksiyonu yoktur.

Sarı Saltuk'a dair zikredilen diğer menkıbelere göz attığımızda, onun tıpkı Orta Asya Şamanları gibi şifacılık yönünün öne çıktığını görmekteyiz. Şeyh Hasan el-Kıpçâkî, küçüklüğünde hastalığa tutulduğunu, tabiplerin tedavi edemediğini, ancak Sarı Saltuk'a götürüldüğünde onun bir bakışıyla iyileştiğini bizzat kendisi İbnu's-Serrâc'a söylemiştir.[47]

Başka bir keramette, gözleri olmadan dünyaya gelmiş bir çocuk, Sarı Saltuk dokunduğunda gözlerine kavuşmaktadır.[48] Ancak şifacılığı konusundaki en ilgi çekici rivayet, çocuğu olmayan bir Moğol devlet adamının karısının Sarı Saltuk'a gelmesinin akabinde hamile kalmasına dair olandır. Buna göre kadın, Sarı Saltuk'un yanına gelmiş ve hamile kalamamasından dolayı kocasının gözünde değerinin olmadığını, eğer

45 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 194b-195a.
46 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181a.
47 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181b.
48 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180b.

hamile kalabilirse dervişlere çokça yardım edeceğini söylemiştir. Bunun üzerine Sarı Saltuk, elindeki aşık kemiğini elbisesinin üzerinden kadının tenasül organı etrafında gezdirmiş ve kadını göndermiştir. Kadın dokuz ay on gün sonra Sarı Saltuk'a benzeyen bir çocukla onun yanına gelerek kerametin gerçekleştiğini haber vermiştir.[49] Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Sarı Saltuk'un elinde bulunan aşık kemiğidir. Aşık kemiği genelde Kalenderi dervişlerin üzerlerinde taşıdıkları bir aksesuardır.[50] Bu âdetin kökeni Orta Asya Şamanlarına kadar dayanmaktadır.[51] Aşık kemiği, muhtemelen bir tür uğuru ve kutsallığı simgelemektedir. Örneğin, Cengiz Han'ın, Camuka ile dostluk tesisi birbirlerine karşılıklı aşık kemikleri vermek suretiyle olmuştur.[52] Burada aşık kemikleri dostluğa kutsallık katmak için kullanılmış olmalıdır. Zira bugün bile Anadolu'da bazı hayvan kemikleri uğurlu sayılmakta, kapılara pencerelere asılmakta, büyü yapımında kullanılmaktadır.[53]

Sarı Saltuk'a dair bir diğer menkıbe, yine Anadolu'da yakından bilinen bir motifi içermektedir. Buna göre, Sarı Saltuk Haçlılara esir düşmüş bir Hıristiyan çocuğu kurtarmak için boz bir doğan suretine girmiş ve esir edenlere saldırarak "Ben Şeyh Saltuk'um" demiştir. Bunun üzerine korkan Haçlılar çocuğu serbest bırakmıştır.[54] Bir hayvan şekline girme veya Türk kültüründeki ifadesiyle "don değiştirme" birçok kültürde rastlanan motiflerdir. Ancak kuş donuna girmek, özellikle Bektaşi menkıbelerinde çok yaygın olarak rastlanılan bir durumdur. Turna, güvercin, şahin ve doğan bu menkıbelerde şekline bürünülen kuşlardır.[55] Melikoff, Bektaşi menkıbelerindeki bu kuş donuna girme imgesinin Şaman kültürüy-

49 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180b.

50 Ocak, *Kalenderîler*, s. 160; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*, s. 29.

51 Şaman kültüründe kemiklerin önemi için bkz. Eliade, *Şamanizm*, s. 188-197; Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 171-172. Sarı Saltuk bir menkıbede müridi Yaşmaklu Hasan koyun eti yemek istediğini söyleyince, koyun gibi meleyerek keramet göstermiş ve bunun üzerine müritlerin yemesi için koyunlar ortaya çıkmıştır. Bu menkıbe, bize Şamanların ayin sırasında çıkardıkları sesleri hatırlatmaktadır. Zira Şamanların ayin sırasında çıkardıkları tuhaf sesler hayvan seslerinin taklidinden ibarettir. Bkz. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, s. 238.

52 *Moğolların Gizli Tarihi*, s. 52.

53 İsmet Zeki Eyuboğlu, *Anadolu İnançları*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2007), s. 146-149.

54 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 197b.

55 Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde*, s. 166-169. Hacı Bektaş-ı Veli'nin menakıpnamesinde buna dair örnekler için bkz. Gölpınarlı, *Menâkıb*, s. 14-15, 18, 19, 80.

le bağlantısını kurmakta, motifin temelinin Şamanlarda var olduğuna inanılan büyüyle uçma yeteneğine dayandığını söylemektedir.[56]

Sarı Saltuk'un menkıbelere yansıyan bir diğer yönü, maddeleri başka maddelere çevirme işi, yani bir tür simyacılıktır. Bazen toprağı altın paralara,[57] bazen de altın paraları toprağa[58] dönüştürmektedir. Altın paraları toprağa dönüştürmesi ashabının para sebebiyle birbirine düşmanca hareketlerini önlemek içindir.

Sarı Saltuk için söz konusu edilen bilgi ve menkıbeler ışığında, onun bir Kalenderi veya Haydari şeyhi olduğu konusunda şüphe duyulmaması gerektiğini söyleyebiliriz. İbnu's-Serrâc, onun için veleh kavramını kullanmakta ve hakkında zikredilen menkıbeler, veleh kavramından ne anlaşılması gerektiğine dair işaretler sunmaktadır. Buna ek olarak, etrafındaki insanların, Kalenderi ve Haydari dervişleri olduğunu göz önüne aldığımızda, onun bir muvelleh olduğu konusundaki kanaatler kesinlik kazanmaktadır. Bunu destekleyen bir bilgiyi yine İbnu's-Serrâc haber vermekte, Sarı Saltuk'tan bahsederken ulemadan ve faziletli insanlardan olduğunu iddia eden birinin, Sarı Saltuk ve emsalleri için "şeytan veya şeytanın maskarası" dediğini söylemektedir.[59] Burada tekil ifade biçimiyle kastedilen âlimin İbn Teymiyye olması gerekmektedir. Zira İbn Teymiyye ve onun dışındaki alimler şeytan lafzını, genellikle muvelleh dervişlere yönelik bir hitap biçimi olarak kullanmaktadır.[60] Dolayısıyla, Sarı Saltuk'un bu hitaba maruz kalması, onun muvellehlerden olduğu gerçeğini destekleyen bir işaret olarak kaydedilmelidir.

İbnu's-Serrâc, Sarı Saltuk'un mürşidi olarak, Şeyh Mahmud isimli bir zatın ismini vermektedir. Onu tanıtırken verdiği bilgide, Ümmi Abîde'ye gelip Ahmed er-Rifâî'nin türbesine karşı durup ondan nasip aldığını ifade etmektedir.[61] Bu bilgi, Sarı Saltuk'un tasavvufi meşrebini Rifailere bağlamaktadır. Yazıcızâde Ali'nin tarihinde, İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgiyi destekleyen bir kayıt bulunmaktadır. Kayıt, Sarı Saltuk, Barak Baba

56 Melikoff, *Hacı Bektaş*, s. 43-44.
57 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181a.
58 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 196a-196b.
59 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 197a.
60 Bu konuda geniş bilgi 3. Bölümde verilecektir. Örnekler için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 208, 302, 329, 330.
61 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 198b-199a.

ve Akşehir'deki Seydi Mahmud denilen bir veli arasında geçen bir olayı tasvir etmektedir. Rivayet şu şekildedir:

> Petriyaruh, Saru Saltuk'un vilayeti ma'lum olmışdı. Sultanun kardaşını sözini şıyamayup Saru Saltuk katına gönderdi. Bir müddet dahı Saru hizmetinden tecdid-i İslam kılup hırka geydi. Sarı Saltuk ol emaneti ki, kutbu'l-evliya-i ve'l-muhakkikîn zübde-i âl-i ta-vis Akşehir'de Seydi Mahmud-rahmetullah- Saru Saltuk çobanın Seydi Mahmud ana uğrayu gelüp yoğurd ile bir lokma ağzına virmiş-idi.[62]

"*Vilayetnâme* ve *Menâkıbu'-l Ârifin*" Akşehir'de mukim bu şeyhi, Seyyid Mahmud Hayranî ismiyle vermiştir. "*Vilayetnâme*"de yanındaki üç yüz kadar Mevlevi dervişle bir aslana binmiş ve elinde yılandan bir kamçı olduğu halde, Hacı Bektaş-ı Veli'yi ziyarete geldiği kaydedilmiştir.[63] Eflâkî ise ona, Akşehirli Seyyid Sinaneddin'e verdiği cevap sebebiyle değinmiştir. Buna göre, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Seyyid Mahmud'un halini sormuş, Şeyh Sinaneddin de onu tüyleri birbirine karışmış halde bir tilki gibi bir köşede oturmuş olarak gördüğünü söylemiştir.[64] Geç dönem bir kaynak olan "*Camiu'd-Düvel*"de, Sarı Saltuk'un Akşehir'de çobanlık yaparken Seyyid Mahmud Hayrânî'nin cezbeye daldığı bir anda ona rastladığı ve ondan süt istediği, Sarı Saltuk'un ona süt verdiği, Seyyid Mahmud'un sütün birazını içip kalanını ona içirdiği, sütü içmesi üzerine Sarı Saltuk'un kutbiyyet makamına eriştiği ifade edilmektedir.[65] Kaynaklardaki bu destekleyici ifadeleri de göz önüne aldığımızda İbnu's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'un şeyhi olarak, Şeyh Mahmud'un ismini vermesini doğru bir bilgi olarak kabul edebiliriz. Zira verilen bilgilere göre Seyyid Mahmud, meczub bir şeyh hüviyetindedir ve dolayısıyla meşrep olarak Sarı Saltuk'la uygunluk göstermektedir. Hayranî lakabı da ondaki coşkunluğa işaret eden bir lakap olarak algılanmalıdır.[66] Seyyid Mahmud'un Rifailerden olabileceğine işaret

62 Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, s. 855.
63 Gölpınarlı *Menâkıb*, s. 49.
64 Eflâki, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 460.
65 Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, c. II, s. 109-110.
66 Gölpınarlı Hayrânî lakabının cezbeyle alakalı coşkunluğunu örtmek için kullanıldığı tahmininde bulunmaktadır. Bkz. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 45-46.

eden bir bilgi daha vardır. Onun Akşehir'de medfun olan torunu Seyyid Ali b. Muhammed'in sandukasında er-Rifâî nisbesi yazılıdır.[67] Şeyh'in torunlarından birinin künyesinin Rifai olması, Seyyid Mahmud'un Rifâilerden olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Kaynaklara yansıyan bu bilgilerin yanında, Rifailerle Kalenderiler arasındaki yakın ilişkiyi de göz önüne aldığımızda, Seyyid Mahmud Hayrânî'nin Rifailik tarikatından olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.

İbnu's-Serrâc, Seyyid Mahmud Hayrânî'yi Rifailere bağlamaktadır. Doğal olarak onun müridi konumundaki Sarı Saltuk da Rifailerden olacaktır. Ancak İbnu's-Serrâc, Sarı Saltuk'un Rifailerden olduğuna dair açık bir ifadede bulunmamıştır. Bununla birlikte, zikrettiği bir menkıbede duruma işaret ediyor görünmektedir. "*Teşvîk*"te zikrettiği bir menkıbede, Sarı Saltuk "Seyyidim Ahmed" tabirini kullanmaktadır. Menkıbede müritleri ondan uzun süredir meyve vermeyen kurumuş bir ağaç üzerinde keramet göstermesini istemektedir. Bunun üzerine Sarı Saltuk, "Seyyidim Ahmed'in bereketiyle ağacın meyve vermesini diliyorum" demiş ve akabinde kurumuş ağaç yeşillenip meyve vermeye başlamıştır.[68] Keramette geçen "Seyyidim Ahmed" tabiriyle kastedilen Ahmed er-Rifâî olmalıdır.[69] Ancak ifade bir işaret olarak kabul edilse bile, rivayette kimin kastedildiği tam olarak belli değildir. Esasen İbnu's-Serrâc'ın Şeyh Mahmud'u ve onun üzerinden Sarı Saltuk'u, Rifailere bağlama çabalarına karşı ihtiyatlı olunması gereklidir. Zira İbnu's-Serrâc, Rifailik tarikatına mensuptur ve meşhur şahsiyetleri, kendi tasavvufi meşrebine bağlama çabası tasavvuf literatüründe sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

İbnu's-Serrâc'ın sunduğu Sarı Saltuk portresinin "*Saltıknâme*" ve diğer kaynaklarda çizilen gazi-derviş portresiyle uyumlu olduğunu da zikretmemiz gerekmektedir.[70] İbnu's-Serrâc, Sarı Saltuk'un küffar beldelerinde savaştığını, çok sayıda düşmanı ortadan kaldırdığını veya teslim aldığını,

67 İbrahim Hakkı Konyalı, *Nasreddin Hoca Şehri Akşehir*, (İstanbul: Numune Matbaası, 1945), s. 442.
68 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180b.
69 İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği başka bir menkıbede, Behremşah el-Haydarî, Mevlâna Ahmed isimli ilm-i ledünnî verilmiş büyük bir zatla görüşmek için Sarı Saltuk'tan izin istemiş ve görüşmüştür. Menkıbe direkt olarak Mevlânâ Ahmed isimli şahısla Sarı Saltuk arasında bir bağ kurmasa da "Seyyidim Ahmed" tabirinden onun kastedilmiş olabileceği ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Bkz. *Tuffâh*, Vr. 201a-201b.
70 Bu konu hakkında bkz. Ocak, *Sarı Saltık*, s. 84-87. *Saltıknâme*, "Hazâ Gazâ-yı Sarı Saltık" başlığıyla başlar ve ileriki yerlerde de sık sık onun gazalarına yer verilir. Örnek için bkz. Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltık-Nâme*, c. I, s. 53, 72, 169, 217; c. III, s. 454, 470, 405, 565.

onun sayesinde birçok insanın hidayete erdiğini belirtmektedir.[71] Ona göre, Şeyh Mahmud, Sarı Saltuk'un mürşidi olmuş ve Sarı Saltuk ondan aldığı feyizle kâfirlere karşı gaza faaliyetlerine girişmiştir.[72]

İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği menkıbelerde, Sarı Saltuk'un Hıristiyanlarla yakın ilişkide göründüğüne de dikkat çekmek gerekmektedir. Bu menkıbelerde Sarı Saltuk, hem Hıristiyanlarla savaşan hem de onlarla yakın ilişkide bulunup Müslüman olmalarını sağlayan bir misyoner konumundadır. Misyonerlik faaliyetleri özellikle rahiplerle ilgili olarak anlatılmaktadır. Menkıbelerde Hıristiyan rahipler Sarı Saltuk vasıtasıyla Müslüman olmakta ve akabinde de onun müridi olarak tasvir edilmektedir.[73]

Sarı Saltuk'un din tebliğcisi yönüne başka araştırmacılar tarafından da dikkat çekilmiştir. Bunların bir kısmı, onun misyonerlik yönünü hayal ürünü olarak nitelemiştir. Çünkü onun din yayıcısı yönünü vurgulayan bölümler, özellikle "*Saltıknâme*" gibi oldukça geç dönemde yazılmış bir eserde yoğun olarak bulunmaktadır. Bu sebeple, "*Saltıknâme*"nin yazıldığı dönemin siyasi iklimi de göz önünde tutularak, onun gerçekte böyle bir rolünün olmadığı dile getirilmiştir. Tam tersi görüşe sahip olan ve onu özel olarak görev üstlenmiş profesyonel bir misyoner şeklinde tasvir edenler de vardır. Ahmet Yaşar Ocak'ın da isabetle vurguladığı gibi, Sarı Saltuk'u bugünkü anlamıyla özel görev edinmiş bir misyoner olarak kabul etmek yanıltıcı olacaktır. Onun bu fonksiyonu, içinde bulunduğu ortamın doğal bir yansıması ve kendiliğinden gelişmiş bir süreçtir.[74] Ancak şunu vurgulamak gerekir ki, İbnu's-Serrâc'ın Sarı Saltuk'un Hıristiyan rahipleri Müslüman yapmasına dair rivayetleri, onun gayrimüslim çevrelerle yakın ilişkide

71 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 199a.

72 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 199a.

73 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 179b, 180b, 181. Ayrıca Sarı Saltuk'un Hıristiyan birinin esir çocuğunu Müslüman olması karşılığında kurtarması için bkz. *Tuffâh*, Vr. 197b-198a. Sarı Saltuk'un tasavvufi kimliği gibi bir İslam misyoneri olup olmadığı hususu da hâlâ tartışılmaktadır. Tayyib Okiç, Kanuni döneminde Şeyhülislam olan Ebussuud Efendi'nin Sarı Saltuk hakkında "Riyazet ile kadid olmuş bir keşişdir" diyerek vermiş olduğu fetvayı tartışırken onun bir İslam misyoneri olduğunu dile getirmekte, (Bkz. Tayyib Okiç, "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva," *AÜİFD*, sayı: 1, [Ankara, 1952], s. 48-53) bu iddia, Yusuf Ziya Yörükan tarafından mesnedi olmamakla suçlanmaktadır. (Bkz. Yusuf Ziya Yörükan, "Bir Fetva Münasebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk," *AÜİFD*, sayı: 2-3, [Ankara, 1953], s. 138, 154).

74 Bu konuda bkz. Ocak, *Sarı Saltık*, s. 84-100.

bulunduğuna dair önemli bir tanıklıktır. Bu tanıklık "*Saltıknâme*" gibi, Sarı Saltuk'un vefatından üç asır sonra yazılmış bir eserde değil, onun ölümünden on sekiz yıl sonra yazılmış bir kaynakta dile getirilmektedir. Zaten tarih boyunca, İslamın yayılma faaliyetleri daha çok derviş tarikatları vasıtasıyla yürütülmüştür. Hıristiyan toplumunun İslamlaştırılması da bu itibarla derviş tarikatları vasıtasıyla vuku bulmuştur.[75] Dolayısıyla, Sarı Saltuk'u İslam dininin yayıcısı bir konumda yansıtan rivayetlerin gerçek duruma işaret etmiş olması gerekmektedir. Sarı Saltuk, misyonerlik faaliyetlerini Hıristiyanlar nezdinde sahip olduğu popülariteye dayandırmış olmalıdır. Zira o, Müslümanlar arasında olduğu kadar, Hıristiyanlar nezdinde de itibar sahibidir. İbnu's-Serrâc'ın verdiği bir bilgi bu duruma açıkça işaret etmektedir. Buna göre, Sarı Saltuk, ölümünden sonra İstanbul kralının gelip teberrüken cesedini almak isteyeceğini söylemiş, böyle bir durum olduğu zaman, cesedinin onun eline geçmemesi için, naaşının farklı yerlere defnedilmesini vasiyet etmiştir.[76] "*Saltıknâme*"de ve diğer kaynaklarda da Sarı Saltuk vefat ettiği zaman bazı Hıristiyan hükümdarların onun cenazesini kendi ülkelerinde defnetmek istediklerini ve bundan dolayı her birine birer tabut verildiğini ifade eden meşhur yedi lahit hikâyesi zikredilmektedir.[77] Gerek İbnu's-Serrâc'ın ve gerekse diğer kaynakların rivayetlerinde dikkat edilmesi gereken husus, Hıristiyan kralların Sarı Saltuk'un cesedini ele geçirerek siyasi popülarite sağlamaya çalışmalarıdır. Bu durum, Sarı Saltuk'un kültürler ve dinler arası bir statüye sahip olduğunu ifade etmesi açısından dikkate şayandır. Sarı Saltuk gibi esnek ve kültürler arası geçirgenliğe imkân tanıyan meşrebe sahip bir dervişin, Hıristiyanlar arasında da saygı görmesi aslında şaşılacak bir durum değildir. Ayrıca, Sarı Saltuk'un esas faaliyet bölgesi olan Anadolu, o tarihlerde İslami unsurlar, Anadolu Hıristiyanlığı ve Türklerin

75 Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Speros Vryonis, *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1975), s. 137.

76 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 197a-197b. İbnu's-Serrâc, başka bir yerde, Sarı Saltuk'un ashabından, kendisi için farklı yerlerde mezarlar yapılmasını istediğini belirtmiş, böylece her birinde kendisini bulacaklarını dile getirdiğini söyleyerek yedi lahit hikâyesinin kökenine dair farklı bir anlatımda bulunmuştur. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 200b.

77 Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltık-Nâme*, c. III, s. 578-579; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II/I, s. 161 ve III/II, s. 625.

İslam öncesi inançlarının iç içe girdiği bir alan görünümündedir.[78] Böyle bir senkretizm alanında faaliyet gösteren bir dervişin Hıristiyanlar tarafından da itibar görmesi tabiidir. Hatta Hasluck, Sarı Saltuk'a dair bazı menkıbelerin Hıristiyan azizlere ait olduğunu tespit etmiş ve bunların ortak bir Müslüman-Hıristiyan kültünün yansıması olarak dönüştürüldüklerini dile getirmiştir.[79] Onun bu tespiti, özellikle Anadolu'daki kültürel geçişkenliği gözler önüne serme açısından oldukça önemlidir.

İbnu's-Serrâc, Sarı Saltuk'un 697/1297-1298 yılında vefat ettiğini söylemektedir. Behremşah el-Haydarî'den aldığı bilgilere dayanarak, cenazesinin çok görkemli olduğunu, öldüğünde üzerinde bulunan gömleğin ve taşındığı tabutun Müslümanlar arasında bölüşüldüğünü, hatta kendisine bölüşülmüş olan bu şeylerden bir parça ulaştığını ifade etmektedir. İbnu's-Serrâc, bereketi dolayısıyla, bu parçanın, vefat ettiği zaman kefenine konmasını arzulamaktadır.[80] İbnu's-Serrâc'ın bu arzusu, ölümünden çok kısa bir süre sonra, Sarı Saltuk ismi etrafında oluşan kutsallık halesinin canlı bir kanıtıdır.

Barak Baba

İbnu's-Serrâc'ın veleh kavramıyla ilişkilendirdiği bir diğer derviş Sarı Saltuk'un müridi olarak tavsif ettiği Barak Baba'dır. Barak Baba'nın

78 Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde-Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın, haz. Mehmet Öz, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2010), s. 115.

79 F. R. Hasluck, *Bektaşilik Tetkikleri*, çev. Ragıp Hulûsî, sad. Kamil Akarsu, (Ankara: MEB Yayınları, 2000), s. 92-97. Ocak da bu konuda Hasluck'la aynı görüştedir. Bkz. Ocak, *Sarı Saltık*, s. 75. Evliya Çelebi, eserinde Müslüman Türklere saldıran Hıristiyanların Sarı Saltuk'un maneviyatından meded beklediğini ifade eden beyanlarda bulunmuştur. ("Marya Kot, Sarı Saltuk ve İsvet Nikola bizlere yardımcıdır.") Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. VI/II, s. 384. Bu ifade Sarı Saltuk'un Hıristiyanlar nezdindeki itibarını göstermesi açısından önemlidir. Evliya Çelebi'nin birbiriyle çelişik görünen, Sarı Saltuk'un hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar nezdinde itibarlı görünmesi durumunu çözme şekli oldukça ilginçtir. Çelebi, Sarı Saltuk'un Hoca Ahmed Yesevî'nin halifesi olduğunu ve onun tarafından Anadolu'ya gönderildiğini söylemiştir. Esas ismi, Muhammed el-Buhari'dir. Sarı Saltuk ismini, Leh diyarında yaşayan aynı isimdeki sapık inançlı bir papazı öldürüp yerine geçmesi üzerine almıştır. Onun Sarı Saltuk isimli bir papazdan bahsetmesi ve Muhammed el-Buhari'nin onun yerine geçtiğini vurgulaması, muhtemelen Sarı Saltuk'u Hıristiyan çevrelerle yakından alakalı gösteren bazı rivayetlere vakıf olması nedeniyle onun Hıristiyanlar nezdindeki itibarını açıklamak içindir. Evliya Çelebi bu açıklamayla Hıristiyanlarca itibar edilen Sarı Saltuk'un İslam kahramanı olan Sarı Saltuk olmadığını vurgulayarak onun hakkındaki bu tarz rivayetleri reddetmiş ve bir anlamda onu tezkiye etmeye çalışmıştır. Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. I/II, s. 657.

80 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 200b.

Sarı Saltuk'un müridi olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Zira kendisine nispet edilen şatahâtında bu husus, "Heyhâte heyhût Saltık Ata miskin Barak" ifadesiyle bizzat kendisi tarafından dile getirilmiştir.[81] Yunus Emre de bir dizesiyle Barak Baba ve Sarı Saltuk ilişkisini doğrulamaktadır.[82] Diğer kaynaklar gibi İbnu's-Serrâc da bu durumu tasdik etmektedir.[83]

Barak Baba'nın asıl adı bilinmemektedir. Rivayete göre Sarı Saltuk, kusmuğunu yediği için Kıpçak lehçesinde "köpeğim" anlamında "Barağım" diyerek ona bu adı vermiştir.[84] Bir diğer rivayete göre, şeyh ona bu ismi, hizmetine girdiğinde keşiş kıyafeti içinde olduğu ve uzun saçları bulunduğu için vermiştir.[85] Kaynakların çoğu tarafından, Tokat yakınlarında bir köyde doğmuş bir Rumi olduğu belirtilmektedir. Babası servet sahibi, amcası tanınmış bir kâtip olarak tanıtılmaktadır.[86] Kaynaklarda ona "Kırımi" nisbesi atfedilmektedir.[87] Bu nisbenin, şeyhi Sarı Saltuk için de söz konusu olduğunu daha önce belirtmiştik. Sarı Saltuk'un Kırım bölgesindeki ikameti esnasında muhtemelen Barak Baba da yanında bulunduğu için, ona da Kırımi denilmiş olmalıdır.

Yazıcızâde Ali, Barak Baba'nın nesebine dair ilginç bir bilgi vermekte, onun, II. İzzeddin Keykâvus'un Bizans sarayında rehin olan oğlu olduğunu, patrik tarafından imparatordan alınıp vaftiz edildiğini ve rahip olarak yetiştirildiğini belirtmektedir. Barak Baba, patrikin yanında yetiştiği sırada Sarı Saltuk onu istemiş, patrik de ricasını geri çevirmeyip Barak Baba'yı ona vermiştir. Sarı Saltuk bu çocuğun tekrar Müslüman olmasını sağlamış ve aynı zamanda ona "Barak" ismini verip müridi yapmıştır.[88] Bu

81 Barak Baba'nın şatahatı Hilmi Ziya Ülken tarafından yazılan bir makalede yayınlanmıştır. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu Tarihinde Dini Ruhiyat Müşahedeleri," *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*, haz. Gülseren Ülken-Sait Maden, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2006), s. 237-238. Aynı şathiyyâtın Kutbu'l-Alevi tarafından yapılan şerhi de Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bkz. Kutbu'l-Alevi, *Barak Baba'nın Sözlerinin Şerhi*, (*Yunus Emre ve Tasavvuf* isimli eserin içinde), s. 255-275.

82 Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, s. 207.

83 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 200b.

84 el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 105a-105b; Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, s. 855.

85 Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, c. II, s. 109-110.

86 İbn Hacer, *ed-Durer*, c. I, s. 473; el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 105a-105b; el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. IV, s. 405-406; İbn Tağriberdi, *el-Menhel*, c. III, s. 247.

87 İbn Tağriberdi, *ed-Delîl* c. I, s. 184.

88 Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, s. 855. Aynı rivayet Müneccimbaşı tarafından da tekrarlanır.

rivayetlerden hangisini doğru olarak kabul edeceğimize işaret eden tarihsel bir veri yoktur. Dolayısıyla her iki ihtimalin de doğru olması mümkündür.

Barak Baba, Sarı Saltuk'un müridi olduktan sonra, tasavvufi faaliyetlerini yoğun olarak Anadolu ve İran'da yürütmüş görünmektedir. Hatta şöhreti İlhanlı sarayına ulaşmış, İlhanlı Hükümdarı Gazan Han tarafından saraya çağrılmış ve test niteliğindeki birtakım tecrübelerden sonra sultanın güvenini kazanmıştır. Onun İlhanlı sarayındaki bu ayrıcalıklı durumu, Gazan Han'dan sonra hükümdar olan kardeşi Olcaytu Hudâbende döneminde de sürmüş, hatta çeşitli yerlere gönderdiği elçilik heyetlerine dahil edilmiştir. Yine böyle bir elçilik heyeti içinde, 705/1305-1306 veya 706 / 1307-1308 yıllarında Şam'a gelişi Arap kaynaklarında onun hakkındaki etraflı tasvirlere neden olmuştur. Bu ziyaretinden sonra, yine bir elçilik heyetinde, Gîlan bölgesine gönderilmiş, ancak Gîlanlıların reisi Topaç tarafından 707/1307-1308 yılında öldürülmüştür. Ölümüne çok üzülen Olcaytu hemen bir ordu hazırlayıp ölümünden sorumlu olanları cezalandırmış, adına bir zaviye ve bir türbe yaptırmış, ona mensup olan dervişlere de para yardımında bulunmuştur.[89]

Barak Baba'nın tasavvufi aidiyetine dair zikredilen bilgiler onun bir Kalenderi veya Haydari şeyhi olduğuna işaret etmektedir. Bu bilgiler özellikle Arap kaynaklarında tafsilatlı bir biçimde tasvir edilmiştir. Arap kaynaklarındaki tasvirler varlıklarını Barak Baba'nın, gerek dış görünüşü ve gerekse icra ettiği ayinleri sebebiyle, halk tarafından çok ilgi görmesine borçludur. Barak Baba'nın Şam merkez olmak üzere Arap coğrafyasındaki bu geçici ikametiyle ilgili olarak kaynaklara yansıyanlar ana hatlarıyla şöyledir: Yaklaşık yüz kişiyle Şam'a gelmiş olan Barak Baba ve dervişlerinin başlarında keçeden yapma boynuzlar, boyunlarında ipe geçirilmiş ziller ve aşık kemikleri vardır. Sakalları tıraşlı, bıyıkları uzatılmıştır. Bu halde Şam'a giren Barak Baba ve dervişlerini halk özel olarak seyre çıkmıştır. Cuma namazını Şam'da

Bkz. Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, c. II, s. 109-110.

89 Ocak, "Barak Baba," *DİA*, s. 61-62; krş. İbn Hacer, *ed-Durer*, c. I, s. 473-474; el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. IV, s. 403-404; el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 118a; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. III, s. 247-248; es-Safedî, *A'yânu'l-Asr*, c. II, s. 681-682. Hanifi Şahin eserinde hem Barak Baba'nın Moğol hükümdarlarıyla olan ilişkilerini hem de Sünnilik-Şiilik karşısındaki duruşunu etraflıca incelemiş ve önemli tespitler yapmıştır. Onun özellikle, eldeki mevcut verilere göre, Barak Baba'nın mezhebi aidiyeti konusunda kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığı tespitine burada işaret etmemiz gerekmektedir. Bkz. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, , s. 216-217.

kılmışlar, sonra Kudüs'e geçmişler, orada bir müddet kaldıktan sonra Mısır'a gitmek istemişler, ancak Mısırlılar şehre girmelerine izin vermedikleri için tekrar Şam'a dönmek zorunda kalmışlardır. Ramazan'ı Şam'da geçirmişler, bayramdan sonra tekrar Kudüs'e gitmişlerdir. Birzâlî, Barak Baba ve dervişlerinin Kudüs dönüşünde boynuz takma âdetini bıraktıklarını, ayrıca bıyıklarını uzatma âdetini terk edip sakallarıyla beraber onları da tıraş etmeye başladıklarını bildirmektedir.[90] Birzalî dışındaki kaynaklar onları tanıtırken, ön dişlerinin çıkartılmış ve boyunlarındaki aşık kemiklerinin kınayla boyanmış olduğunu vurgulamaktadır. Kaynaklar, Barak Baba ve adamlarının ibadetlere devam ettiklerini, namazlarını kıldıklarını, namaz kılmayanlara Barak Baba'nın emri üzerine kırk değnek vurulduğunu, Barak Baba'nın akşam namazıyla yatsı namazı arasında zikir yaptığını, kendisine verilen parayı yoksullara dağıttığını da belirtmektedir. Ayrıca bu gezi esnasında, Barak Baba'yı imtihan etmek için, devlet adamları tarafından üzerine vahşi hayvanların salındığını, Baba'nın her seferinde bu hayvanlar üzerinde bir hâkimiyet kurup sınavı geçtiğini yine kaynaklar vurgulamaktadır.[91] Safedî, onun ve müritlerin görünüşlerinin çok tuhaf olduğunu dile getirmektedir. Onlara tuhaf giyim tarzlarının nedeni sorulduğunda, cevaben insanlara maskara olmayı hedeflediklerini söylemişlerdir. Elbiselerinin üzerlerindeki ziller ve kemikler sebebiyle, müzik aletleri eşliğinde yaptıkları rakslar sırasında müthiş sesler çıkardıklarını ve bu seslerin insanların akıllarını başlarından alan ürkütücü bir tablo ortaya koyduğunu yine Safedî haber vermektedir.[92]

İbnu's-Serrâc "*Teşvîk*"inde Barak Baba'yı gördüğünü söylemiş, ancak tarih ve yer belirtmemiştir.[93] Muhtemelen bu görme işi, Barak Baba'nın Şam ziyareti sırasında olmuştur. Zira Behisni'deki görevini 704/1304-1305 tarihinde bırakan İbnu's-Serrâc, Barak Baba'nın ziyaretinin gerçekleştiği zamanlarda Şam'a dönmüş olsa gerektir. Muhtemelen İbnu's-Serrâc, Barak Baba'yı uzaktan izleyen halk kitlesi içindedir ve onunla karşılıklı görüşmeleri

90 el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 105a-105b.
91 İbn Hacer, *ed-Durer*, c. I, s. 473; İbn Tağriberdi, *el-Menhel*, c. III, s. 247-248; el-Kutubî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 40a-40b; el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. IV, s. 423-425; ez-Zehebî, *el-İber*, c. IV, s. 13; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 287.
92 es-Safedî, *A'yânu'l-Asr*, c. II, s. 681-682.
93 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.

olmamıştır. Zira sadece gördüğünü belirtmekte ve hakkında verdiği bilgileri başka kaynaklara dayandırmaktadır. Şayet onunla karşılıklı görüşmeleri olsa idi, Barak Baba'yı tanıtırken kendi gözlemlerini de aktarması gerekirdi. Bu olmadığına göre, karşılıklı görüşmelerinin vuku bulmadığını düşünmek gerekecektir.

İbnu's-Serrâc, Barak Baba'nın zürriyetinden biriyle bir araya geldiğini, ondan çok istifade ettiğini ve Barak Baba hakkında çok şeyler dinlediğini ifade etmiştir. Barak Baba hakkında dinlediklerinin onaylanmayacak şeyler olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemiştir.[94] Tasvip edemediği davranışlarına rağmen Barak Baba konusunda hoşgörülüdür. İnsanların ona lanet ettiklerini, ancak bu tavırlarının cahillikleri sebebiyle olduğunu söylemiş ve kendisinde onun halinin sahihliğine dair birtakım şeyler olduğunu zikretmiştir. İbnu's-Serrâc'ın "onun halinin sahihliğine delalet eden şeyler" ifadesiyle kastettiği, Barak Baba hakkında zikredilen kerametlerdir. Bu kerametler sebebiyle, onu evliyaların en büyüklerinden biri ve Rabbani bir grubun lideri olarak tanıtmıştır.[95] Zikrettiği kerametlerden birinde, Barak Baba, Şam'a geldiği zaman, dış görünüşü ve hali dolayısıyla bir grup insanın inkârına maruz kaldığını, ancak cuma namazı için camiye gittiklerinde gösterdiği bir kerametten sonra insanların kalplerindeki şüphenin zail olduğunu söylemektedir. Buna göre cuma namazı için kamet edildiğinde, Barak Baba ve etrafındakiler namaza kalkmamışlar, sebebi sorulduğunda, bu imamın arkasında namaz kılmayacaklarını ve sebebi imamın bildiğini belirtmişlerdir. Keramete göre, imama sebep sorulduğunda, cünüplükten dolayı gusletmeyi unuttuğu cevabını vermiş ve böylece Barak Baba'nın keşf yeteneği onaylanmıştır.[96] Keramet, muhtemelen sık sık namaz kılmadıkları suçlamasına maruz kalan Barak Baba ve dervişleri hakkında, insanların zihinlerine namaz kılmamalarının gizli bir hikmeti olduğu düşüncesini yerleştirmek için üretilmiştir. İbnu's-Serrâc anlattığı bir diğer menkıbede, Barak Baba'nın Dımaşk kadısı önünde yaptığı bir sema ayinini tasvir etmektedir. Buna göre Barak Baba,

94 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 133a.
95 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180a.
96 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181b.

elindeki büyük bir tahtayla etrafına vurmakta ve vurduğu yerlerden kan fışkırmaktadır. Bunları yaparken kendinden geçmiş bir halde, sarhoş gibi davranışlarda bulunmaktadır. Keramete göre, Barak Baba bir müddet sonra bu halden sıyrılıp zahir hükmüne döndüğünde, kendisine ne olduğu sorulmuş, o da cezbe halinde iken aslında Mansure Savaşında olduğunu, etraftaki kan ve darbe izlerinin savaştan kaynaklandığını, Müslümanlara yardım edip kâfirleri zelil ettiğini dile getirerek cevap vermiştir.[97] Rivayette geçen Mansure vakası, 647/1250 tarihinde Memluklarla Haçlılar arasında yapılan ve Müslümanların üstünlüğüyle sona eren ünlü savaş olmalıdır.[98] Barak Baba'nın 707/1307 yılında öldürüldüğünde kırk yaşlarında olduğunu göz önüne alırsak,[99] onun söz konusu tarihte dünyaya bile gelmediği ortaya çıkmaktadır. Aslında rivayete böyle bir ilavenin yapılmış olması, Barak Baba'nın, tıpkı Şamanlar gibi, elinde tahtadan bir kılıçla yaptığı bir sema ayinini meşrulaştırma amacını taşımaktadır. Muhtemelen Barak Baba'nın Şam'a elçi olarak geldiği tarihlerde yapmış olduğu bir sema ayinindeki tuhaf hareketler, bu açıklamayla meşrulaştırılmak istenmiştir.

İbnu's-Serrâc, Barak Baba'nın velehliğini ifade ederken onda huzur halinin galip geldiğini vurgulamaktadır.[100] Bu açıklamaya dayanılarak, onda aşırı birtakım hususların zahir olmadığını düşünmemek gerekir. Zira onun tasavvufi halinde onaylanamayacak birtakım aşırılıklar olduğunu bizzat İbnu's-Serrâc dile getirmekte, bu hallerin izleri onun hakkında zikrettiği kerametlerde de görünmektedir. İbnu's-Serrâc bu ifadeyi Barak Baba'nın durumunu şeyhi Sarı Saltuk'la karşılaştırma yapmak için söylemiştir. Dolayısıyla ifadeden anlaşılması gereken, Barak Baba'da veleh halinin olduğu, ancak Sarı Saltuk'a nazaran daha az olarak tezahür ettiğidir.

Muhammed el-Mâristânî

İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği muvelleh dervişlerden bir diğeri Sarı Saltuk'un müridi ve aynı zamanda refiki olan Muhammed el-

97 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 132a-132b.
98 Bkz. Hilal Görgün, "Mansûre," *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c. XXVIII, s. 16.
99 Ocak, "Barak Baba," s. 61.
100 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.

Mâristânî'dir.[101] Hakkında tespit edebildiğimiz kadarıyla diğer kaynaklarda bir bilgi yoktur. Kendisi, hocasına nispetinden dolayı bir Kalenderi şeyhi sayılmalıdır. İbnu's-Serrâc, diğerlerinden farklı olarak Muhammed el-Maristânî'yi "şeyhim" ifadesiyle anmaktadır. Muhammed el-Mâristânî, Behisni yakınlarına gelmiş ve orada kısa bir müddet ikamet etmiştir. İbnu's-Serrâc bu ikameti sırasında onunla görüşmüştür. İbnu's-Serrâc'ın kendisini onun müridi olarak yansıtması, onunla arasındaki gerçek bir şeyh-mürit ilişkisinin varlığına işaret edebileceği gibi, tesis ettikleri dostluk ve muhabbet bağına işaret etme amacına da bağlanabilir. Dolayısıyla, aralarında gerçek bir şeyh-mürit ilişkisi olup olmadığı konusunda net bir şey söylemek mümkün değildir. İbnu's-Serrâc, Muhammed el-Mâristânî'nin Behisni yakınlarında on üç gün ikamet ettiğini belirtmiştir. Ona göre, ikametin sebebi, Darende yakınlarına gelen ve Şam istikametine gitme niyetinde olan Moğol birliğini korkutup geri kaçırmaktır. Ancak, geri çevirme işi bir saldırı şeklinde değil, keramet formunda, Moğolların nereden geldiğini bilmediği Rabbani bir sesle olmuştur.[102]

İbnu's-Serrâc onun velehliğinden bahsederken, tıpkı Sarı Saltuk gibi, bir vakit huzur halinde bir diğer vakit gayb halinde olduğunu belirtmektedir.[103] Onu şeyhi olarak nitelemesine rağmen, ne ölüm tarihi ne de hayatının diğer safhaları hakkında bir bilgi vermemiştir. Buradan, İbnu's-Serrâc'ın onunla çok sık görüşmediği, ancak tasavvufî anlamda istifade etmiş olması sebebiyle, "şeyhim" diyerek kendisini ona nispet ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Behremşah el-Haydarî

Behremşah el-Haydarî, künyesinden de anlaşılacağı üzere bir Haydari dervişidir. İbnu's-Serrâc'ın Sarı Saltuk ve diğer Kalenderi dervişler hakkında verdiği bilgilerde en önemli kaynağı durumundadır. İbnu's-Serrâc "Her ne zaman bir topluluğa dayanarak rivayette bulunsam, o topluluğun içinde Behremşah el-Haydarî de vardır" diyerek bu durumu ifade etmek-

101 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 180a.
102 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 182a.
103 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197a.

tedir.[104] Kendisi hakkında İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgiler dışında başka bir bilgi bulunmamaktadır. Behremşah el-Haydarî, Sarı Saltuk'un müritlerindendir. Ancak İbnu's-Serrâc onun Sarı Saltuk'tan izin isteyerek Mevlânâ Ahmed denilen ilmi ledünnî[105] verilmiş bir adamın yanına gittiğini ve ondan istifade ettikten sonra tekrar Sarı Saltuk'un yanına döndüğünü belirtmektedir.[106] Dolayısıyla, Mevlânâ Ahmed'in de kısa bir süreliğine onun şeyhi olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak Behremşah'ın esas şeyhi ve hocası Sarı Saltuk'tur.

İbnu's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî ile iki defa görüştüğünü beyan etmektedir. İlk görüşmeleri 703 (Şaban) / 1304 (Mart-Nisan) tarihinde Behisni'de gerçekleşmiştir. Şeyh Behremşah ve yanındakiler, Behisni'de görev yapan İbnu's-Serrâc'ın muvellehlere olan muhabbetini işiterek, onu ziyaret etmek istemiş olmalıdırlar. Bu görüşmeden kısa bir süre sonra, Şeyh Behremşah'la Şam'da ikinci kez bir araya gelmişlerdir. Bu ikinci görüşme, İbnu's-Serrâc'ın Behisni'deki görevinden azledilmesinin hemen akabinde olmalıdır. Çünkü ilk görüşmeden kısa bir süre sonra o, Behisni'deki görevini Nasıruddin el-Banyâsî'ye devretmiştir. Görüşmenin Şam'da gerçekleşmesinden, İbnu's-Serrâc'ın azledilme sonrasında Şam'a döndüğü anlaşılmaktadır.[107] İbnu's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî'nin ikinci görüşmeden hemen sonra, cemaatiyle beraber Hicaz'a yöneldiğini ve Hicaz yolunda iken vefat ettiğini bildirmektedir. Onun Hicaz niyetiyle Şam'dan çıkış tarihini de 704/1305 olarak vermektedir. Hicaz'a yöneliş sebebi hakkında bilgi vermese de bu yolculuk hac ibadeti nedeniyle olsa gerektir. Zira Behremşah el-Haydarî, İbnu's-Serrâc tarafından dinine bağlı, faziletli ve salih bir insan olarak tanıtılmaktadır.[108]

İbnu's-Serrâc, Behremşah el-Haydarî ile görüşmüş olmasına rağmen onun dış görünüşü hakkında açık bir tasvir yapmamaktadır. Yine de Behremşah el-Haydarî'nin görünüş itibariyle klasik bir Haydari dervişinden farklı olduğunu düşünmemek gerekir. Zira İbnu's-Serrâc,

104 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 194a.
105 Allah'ın sırlarına ait manevi bilgi –y.n.
106 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 201a-201b.
107 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 199b-200b.
108 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 199b-200b.

dervişlere bir tarihçi gözüyle bakmamakta, onları tasavvuf çerçevesinden değerlendirmektedir. Ayrıca, medrese mensubu sıfatını da taşıyan biri olarak açıklamakta ve tevil etmekte en çok zorlandığı husus, muhtemelen muvelleh dervişlerinin dış görünüşüdür. Bundan olsa gerek, o muvelleh dervişlerden bahsederken çok fazla dış görünüş tasvirine girişmemiştir. Örneğin dış görünüşü Arap kaynaklarında oldukça detaylı bir şekilde tasvir edilen Barak Baba'nın zahiri haline dair en ufak bir tasvir çabasına girişmemiş, sadece muğlak bir ifadeyle ona yönelik bir inkârdan bahsetmiştir. İbnu's-Serrâc'ın bu tavrı dikkate alındığında, Behremşah el-Haydarî'nin, zahiri itibariyle tipik bir Haydari dervişiyle aynı görünüşe sahip olduğu hususunda şüphe etmemek gerekir.

Dazlak Muhammed (Baba Torlak)

İbnu's-Serrâc'ın muvelleh sıfatıyla vasıflandırdığı Kalenderi dervişlerden biri de Dazlak Muhammed'dir. Hayatı hakkında şimdilik tek kaynağımızın İbnu's-Serrâc olduğu anlaşılmaktadır. İbnu's-Serrâc, Dazlak Baba'nın asıl adının Muhammed el-Halîk olduğunu belirtir. "Halîk" dazlaklığın Arapçadaki karşılığıdır. İbnu's-Serrâc onun Türkçe Dazlak Muhammed veya Baba Torlak isimleriyle çağrıldığını ifade etmektedir. Türkçe lakaplar taşıması, nesep olarak da Türk olduğuna bir işarettir. İbnu's-Serrâc, onun, kendisine bağlı tilmiz ve muhiplerinden oluşan bir cemaatle, Mardin bölgesinde Ra'si Ayni'l-Habur'da ikamet ettiğini söylemektedir.[109]

Dazlak Baba tıpkı Kalenderi dervişleri gibi giyinmektedir. Üzerinde bir kantardan daha ağır olan büyük bir elbise vardır. Bu büyük elbisesi vefat ettiğinde satılmış ve elde edilen parayla ona bir türbe yapılmıştır.[110] Dazlak lakabının çehar darb uyguladığı için verildiğini dikkate aldığımızda ve giyim-kuşam konusundaki tercihlerini göz önüne bulundurduğumuzda, onun bir Kalenderi veya Haydari dervişi olduğu konusunda şüphe olmadığını söylememiz gerekir.

İbnu's-Serrâc Dazlak Baba'yı büyük velilerden biri olarak tanıtmıştır. Onun hakkında verdiği bilgiler, onda muvelleh dervişlik uygulamalarının

109 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 165b.
110 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 174a-175a.

emsallerine göre daha fazla tezahür ettiğini düşündürmektedir. İbnu's-Serrâc, Dazlak Baba'nın asla onaylanamayacak davranış ve hallerini işittiğini açıkça ifade etmektedir. Bu işittikleri, onları aktarmasından imtina edecek kadar aşırı unsurlar içermektedir. Zira İbnu's-Serrâc bu bilgilerden söz etmeyeceğini bildirmektedir.[111] Bu yerilen haller namaz kılmama, oruç tutmama gibi muvelleh dervişlerde sıkça rastlanan uygulamalar olmamalıdır. Zira İbnu's-Serrâc'ın onun hakkında zikrettiği bir menkıbede, Dazlak Baba'nın namaz kılmadığına açık bir şekilde işaret edilmektedir. Ancak namaz kılmaması keramet desteğiyle meşrulaştırılmıştır. Keramete göre bir topluluk Dazlak Muhammed'e niçin zahiren namaz kılmadığını sormuştur. Dazlak Muhammed ise namaz kılmamasında birtakım sırlar olduğunu belirterek soruya cevap vermiştir. Devamında Dazlak Baba, bir keresinde iki rekât namaz kıldığını ve Harran'ın harap olduğunu ifade etmiştir. Dikkat edilirse burada sırrın ne olduğu açıklanmamış, ancak tuhaf şekilde o namaz kıldığı zaman içinde bulunduğu toplumun Allah tarafından cezalandırıldığı vurgulanmıştır. Bu vurgu, muhtemelen muvelleh dervişlerin insanlar tarafından ibadete zorlanmalarını önlemek için yapılmıştır. Kerametin devamında verilen bilgilerden bu durum açıkça anlaşılmaktadır. Dazlak Baba'nın "Namaz kılmamamda ilahi bir sır vardır" açıklamasını kabul etmeyen topluluk onu namaz kılması için zorlamıştır. Dazlak Baba baskıya dayanamayıp namaz kılmaya başlayınca, daha namazı bitirmeden Allah yıldırımlar eşliğinde şiddetli bir yağmur göndermiştir. Yağmur o kadar şiddetlidir ki, şehri neredeyse yok edecek derecede harap etmiştir. Bunun üzerine namaz kılması için ısrar eden topluluk ondan af dileyip kendilerine merhamet etmesi için istekte bulunmak zorunda kalmıştır. O da bu istekleri geri çevirmemiş ve onun duasıyla olumsuz etkiler ortadan kaybolmuş, durum tekrar eski haline dönmüştür. İbnu's-Serrâc, kerametin sonunda, buradaki sırrı ancak Allah'ın muvaffak kıldıklarının anlayacağını belirtmiş ve bu şekilde onun namaz kılmamasını savunmaya çalışmıştır.[112]

111 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 174a-175a.
112 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 167b-168b.

Yukarıda bahsettiğimiz keramet, Dazlak Baba'nın namaz kılmamasını vurgulamanın İbnu's-Serrâc açısından bir sorun teşkil etmediğini ispatlamaktadır. Dolayısıyla, Dazlak Baba'nın "onaylanmayacak haberleri" ifadesi bundan daha aşırı durumları kastediyor olsa gerektir. İbnu's-Serrâc'ın onun bir başka menkıbesinde verdiği bilgiler, muvellehliğinin sadece namaz konusuyla sınırlı olmadığına işaret eden bir kapsama sahiptir:

> Dazlak Muhammed ve cemaatine halktan ve Mardin emirinden tepki (inkâr) arttı. Bu sebeple Mardin emiri şeyhle bir kez görüştü. Şeyhin onu azarlaması üzerine, ben mazurum, senin zahirin muvelleh, senden ve ashabından içinde inkâr olan şeyler zahir oluyor. Bundan dolayı bize apaçık bir mucize göster ki, sizi haliniz üzere bırakalım.[113]

Bu ifadeler, Dazlak Muhammed ve ashabında toplumun ciddi olarak tepkisini çeken eylemler görüldüğüne işaret etmektedir. Rivayette dikkat çeken bir diğer husus, yöneticinin Dazlak Baba ve müritlerinin doğru yol üzerinde bulunduğundan emin olmak için şeyhten keramet göstermesini istemesidir. Tasavvuf erbabının kerametleri hak yolunda olmanın tek ölçüsü haline getirme çabaları, kerametlerin haddinden fazla önem kazanmasına ve tuhaf kerametlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dazlak Muhammed'in yerel yöneticinin isteği üzerine gösterdiği kerametle de bu tuhaflıklardan biri yansıtılmaktadır. Dazlak Baba, keramet olarak, yöneticiye hemen öleceğini, kendisini defnetmelerini, beş ay elli gün sonra dirileceğini belirtmiştir. Keramete göre, söylediği şekilde ölmüş, kabrinin başına bir nöbetçi dikilmiş ve dediği gibi dirilmesi üzerine Mardin sahibi af dileyerek pişmanlığını bildirmiştir.[114] Kerametin devamı tuhaflığı daha da artırmaktadır. Buna göre, Dazlak Muhammed kabre girdiğinde zayıf iken kabirden çıktığında şişmandır. Ashabından olan Hasan Sayloran ona nedenini sorduğunda, o da kabirde iken her gün Hz. Peygamber ve Hulefâ-i

113 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 165b-166b.
114 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 166a.

Râşidîn ile yemek yediğini ifade etmiştir.[115] Muvelleh dervişlerin kerametlerde en üst dini otoriteleri kullanarak, zahiri durumlarının ortaya çıkardığı tepkileri bertaraf etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

İbnu's-Serrâc'ın Dazlak Muhammed için zikrettiği menkıbeler içinde biri oldukça dikkat çekicidir. Bu menkıbede Dazlak Muhammed Türk menkıbelerinde sıklıkla rastlanan şekil (don) değiştirme motifini kullanmaktadır. Buna göre, Dazlak Muhammed bir seferinde bir koç suretine girdiğini, kendisinin bir kasaba satıldığını, kasabın kendisini kesmek niyetinde olduğunu, bundan kurtulmak için başka bir şekle girdiğini beyan etmektedir.[116] Dazlak Muhammed'in don değiştirmeyle ilgili kerameti özellikle yetişmiş olduğu kültür çevresine işaret etmesi açısından önemlidir. Eski Türk inançlarına dayanan don değiştirme kerametlerine, Türk menkıbelerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Özellikle Bektaşi menkıbelerinde rastlanan don değiştirme motifi, genellikle kuş figürü üzerinden işlenmiştir. Ancak, Dazlak Muhammed'e benzer şekilde keçi ve bunun dışındaki başka hayvanlar üzerinden don değiştirme kerametlerine de rastlanmıştır.[117] İbnu's-Serrâc, yaşadığı zamanda bu tarz şekil değiştirme kerametlerine karşı itirazlar yükseldiğine ve bu kerametlerin hayal ürünü şeyler olduğuna dair eleştiriler yapıldığını belirtmektedir. Bu itirazların özellikle Türk kültüründeki keramet motiflerine yeterince alışık olmayan Arap çevrelerden daha yoğun olarak yöneltildiği muhakkaktır. İbnu's-Serrâc, onların itirazlarının yersiz olduğunu, bu tarz kerametlerin Allah'ın güç ve azametini gösteren işaretler olduğunu belirterek eleştirilere cevap vermeye çalışmaktadır.[118]

İbnu's-Serrâc, Dazlak Muhammed'in çoğu zaman yemek olarak siyah veya başka renklerde taş yediğini ifade etmektedir. Bu kayıt, muvelleh dervişlerin tavır ve görünüşleri dışında, yeme içme gibi hususlarda da muhalifliklerini devam ettirdiklerine, bu konuda da toplumun alışılmış âdetlerinin dışına çıktıklarına işaret etmektedir. Yemek konusundaki muhalefet sadece Dazlak Baba'ya has değildir. İbnu's-Serrâc benzer ifadeleri başka muvelleh dervişler için de dile getirmiş, insanlara tuhaf gelen bu

115 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 166b.
116 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 167b-168b.
117 Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde*, s. 166-172.
118 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 173a.

hususu, yine klasik savunmasıyla açıklamaya çalışmıştır. Buna göre, muvelleh dervişlerin yedikleri tuhaf şeyler, onlar yediğinde mahiyet değişimine uğramaktadır. Bir kişi Dazlak Muhammed'den yediği şeylerden kendisine de vermesi için talepte bulunmuş, verdiği taşı ağzına attığında onun güzel bir helva gibi olduğunu fark etmiştir.[119]

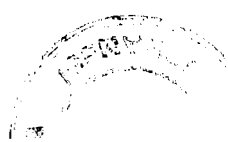
Dazlak Muhammed Mardin'de yaşamıştır. İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgilere göre 7./13. yüzyılın sonlarına yakın bir zaman diliminde vefat ettiği anlaşılmaktadır. İbnu's-Serrâc Dazlak Muhammed'in kitabı telifinden yaklaşık yirmi beş sene önce vefat ettiğini belirtmektedir.[120] Kitabı telif tarihi 715/1315 olduğuna göre, Dazlak Muhammed'in yaklaşık 690/1291 yılında vefat ettiğini söylemek mümkündür.

Ebu Bekir el-Ya'fûrî

İbnu's-Serrâc'ın veleh sıfatıyla ilişkilendirdiği ve Kalenderilerden olduğunu tahmin ettiğimiz bir şeyhtir. Şam yakınlarındaki Ya'fûr köyündendir. Kalenderi olduğunu bize düşündüren şey, İbnu's-Serrâc'ın onun dış görünüşü hakkında vermiş olduğu bilgilerdir. İbnu's-Serrâc onda velehin zâhir olduğunu belirtmiş, dışarıdan bakıldığında ata binmiş bir ayı olduğunu düşündürecek büyük ve acayip elbiseler giydiğini vurgulamıştır.[121] Büyük ve ayı postuna benzer elbise, Kalenderi veya Haydari dervişlerin giymeyi âdet edindiği hayvan postu şeklinde bir giysi olmalıdır. İbnu's-Serrâc'ın görüntüsü dışında velehliğine dair zikrettiği bir diğer şey, onun sema yaptığıdır.[122]

İbnu's-Serrâc'ın Ebu Bekir el-Ya'fûrî için zikrettiği kerametler, özellikle Haçlı ve Moğolların saldırıları ve onlara karşı Müslümanların kazanacağı zaferleri keşf yoluyla haber verme üzerinde yoğunlaşmaktadır.[123] Ebu Bekir el-Ya'fûrî ve tasarruf sahibi diğer şeyhlerin keramet göstermek için toplanmalarını ve aralarındaki müsabakanın Ebu Bekir el-Ya'fûrî'nin üstünlüğüyle sona ermesini konu alan keramet özellikle dikkat çekicidir.[124]

119 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 174a.
120 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 174b.
121 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 174b.
122 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 185b.
123 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 175b-179a.
124 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 179a-180a.



Bu keramet onun diğer şeyhlere üstünlüğünü vurgulamayı amaçlamaktadır. En etkili tasarrufa sahip şeyh, en büyük ve itibarlı şeyh konumundadır. Özellikle kerametin şeyhin mertebesini belirlemede ne derece merkezi bir role sahip olduğunu gözler önüne sermesi açısından bu rivayet dikkate şayandır.

İbnu's-Serrâc, Ebu Bekir el-Ya'fûrî'nin tilmizleri olarak Şeyh Salih eş-Şucâ, Şeyh Salim Kasım ve Şeyh Musa isimlerini zikretmektedir.[125] Doğal olarak bu dervişlerin her birini muvelleh olarak kabul etmek gerekmektedir. İbnu's-Serrâc ayrıca Şam'ın ünlü ulemasından Sadreddin b. Vekil'in de Ebu Bekir el-Ya'fûrî'nin tilmizlerinden biri olduğunu kaydetmektedir.[126]

İbnu's-Serrâc, Ebu Bekir el-Ya'fûrî'nin ölüm tarihini net olarak vermemiştir. Onun Memluk Sultanı Melikü'l-Eşref Salahaddin Halil'in ölümüne yakın günlerde vefat ettiğini belirtmekle iktifa etmiştir.[127] Melikü'l-Eşref Salahaddin Halil'in ölümü için kaynakların 12 Muharrem 693/13 Aralık 1293 tarihini verdiğini hesaba katarsak,[128] 1293 yılı sonlarında veya 1294 yılı başlarında vefat ettiğini kabul edebiliriz. Cenazesi, saltanat naibi İzzeddin Aydemir'in de katıldığı bir törenle, Şam yakınlarındaki Nemra bölgesine defnedilmiştir.[129]

Mübarek el-Hindî

Mübarek el-Hindî, İbnu's-Serrâc'ın muvelleh olarak nitelediği şeyhlerden biridir. İbnu's-Serrâc onun Şam'a gelmeden önce bugün Irak Devleti sınırları içinde olan Sincar bölgesinde yaşadığını belirtmektedir. Şam'da özellikle Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun zamanında, onun huzurunda zahir olan halleri sebebiyle itibar gördüğü anlaşılmaktadır.[130]

125 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 185a-186b.
126 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 184b. Sadreddin b. Vekîl, Daru'l-Hadis nazırlığına ve Azraviyye Medresesi müderrisliğine geçmesi için sultandan ferman çıkmasına rağmen, kendisinden uygun olmayan işler zahir olduğuna dair çoğunluğunu Hanbelilerin oluşturduğu bir grubun suçlamalarına ve aleyhinde şahitliklerine maruz kalınca, bu görevlere başlayamamıştır. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 308.
127 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 183b.
128 Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 223.
129 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 183a-184a.
130 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 26b.

Kendisinin Kalenderi olduğunu düşünmemize yol açan şey, İbnu's-Serrâc'ın onun nasıl muvelleh olduğuna dair anlattığı hikâyedir. Hikâye, onun çoğunlukla Kalenderi dervişlerin benimsediği cemal-perestlik yoluyla muvelleh olduğuna işaret etmektedir. İbnu's-Serrâc hikâyeyi bizzat olayın aktörlerinden biri olan ve Mübarek el-Hindî'nin tilmizi olan Ömer es-Sincarî'den nakletmektedir. İbnu's-Serrâc, Ömer es-Sincârî ile bizatihi görüşmüş, sohbet etmiş ve olayı ondan dinlemiştir. Buna göre, Mübarek el-Hindî Sincar'da yaşayan bir tüccardır. Ömer es-Sincârî ise güzellikte ve cemalde çok ileri derecede olan bir çocuktur. Bir gün Mübarek el-Hindî, Ömer es-Sincârî'nin ikamet ettiği yere gelmiş ve onun güzelliğine hayran olup uzun zaman gözlerini ondan alamamıştır. Mübarek el-Hindî bundan sonra sürekli es-Sincârî'nin bulunduğu mekânlarda bulunmaya ve sessizce gözlerini dikip ona bakmaya başlamıştır. Bu işi o kadar çok yapmıştır ki, sürecin sonunda muvelleh olmuş, sonra da bütün malını mülkünü Allah için sarf etmiş ve sonra da Şam'a gitmiştir. Ömer es-Sincarî, daha sonra Şam'a gittiğinde Şeyh Mübarek ile karşılaştığını, onun Rabbani haller içinde olduğunu ve onunla arkadaşlık ettiğini İbnu's-Serrâc'a söylemiştir.[131] İbnu's-Serrâc'ın naklettiği bu olay, Kalenderiliğin şiarlarından biri olan ve cemal-perestlik denilen Allah'ın güzelliğinin genç oğlan çocuklarının yüzlerinde tecelli ettiğine dair inancın bir yansımasıdır. İbnu's-Serrâc bu durumun yadırganacağını bildiği için "Niçin Şeyh çocuğun yüzüne baktı?" diye kendisine bir soru sorulduğunu farz etmiş ve "Yaratıcı yarattıklarıyla bilinir" cevabını vererek gelebilecek itirazları önlemeye çalışmıştır.[132] Tasavvuf literatüründe yanlış yollara sürükleyebileceği endişesiyle yerilen bu düşünce biçimi, bütün tepkilere rağmen Kalenderi ler arasında yaygın şekilde taraftar bulmaya devam etmiştir.[133] Cemalperestlik akımının en fazla Kalenderiler arasında taraftar bulması, Mübarek el-Hindî'nin de Kalenderi olduğunu düşündürmektedir.

131 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 26b. Ömer es-Sincarî, 678/1279-1280 yılında vefat etmiştir. Vefatı bir sema töreni esnasında olmuştur. Sema esnasında vecde gelmiş, bir şiir okumuş ve akabinde ölü olarak yere düşmüştür. Bkz. ed-Devadâr, *Zubdetu'l-Fikre*, s. 132.

132 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 27a.

133 Bkz. Ocak, *Kalenderîler*, s. 155-157.

İbnu's-Serrâc, onun Melikü'l-Mansur Seyfeddin Kalavun'dan birkaç gün önce vefat ettiğini belirtmektedir.[134] Sultan, 6 Zilkade 689/10 Kasım 1290 yılında vefat ettiği için,[135] onun vefatının 689/1290 senesi içinde vuku bulduğunu söylemek mümkündür.

Rifailer

Ali el-Harîrî

Ali el-Harirî Rifailik tarikatı içindeki en tartışmalı isimlerden biridir. Onun tasavvufî meşrebi başta olmak üzere, kimliği, tarikat bağı, dinen hakkında ne hüküm verilmesi gerektiği gibi konular bugün için bile üzerinde tartışılan hususlar olma özelliğini devam ettirmektedir.

İbnu's-Serrâc, Ali el-Harirî'ye eserinde genişçe yer vermesine rağmen onun hakkında veleh sıfatını kullanmamıştır. Ancak İbnu's-Serrâc'ın onun hakkında verdiği bilgiler, muvelleh sayılmasını gerektirecek şartları taşıdığına işaret ettiği için, biz onu muvelleh dervişlerden biri olarak zikretmeyi uygun gördük. İbnu's-Serrâc'ın dışındaki diğer kaynaklarda da hakkında oldukça geniş bilgi bulunması ve bu bilgilerin onun muvelleh bir derviş olarak kabul edilmesini destekler nitelikte olması da tercihimizi etkileyen nedenlerden biri olmuştur.

Ali el-Harirî'nin tarikat bağı konusunda birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Aslında çoğu kaynakta onun Rifai olduğu vurgulanmıştır.[136] Ancak bu konuda farklı görüşler de serdedilmiştir. Fuad Köprülü, hakkındaki bazı bilgilere dayanarak Ali el-Harirî'nin Kalenderilerden sayılması gerektiğini söylemiş, bu anlayış onun dışındaki bazı araştırmacılar tarafından da sürdürülmüştür.[137] Bu görüş, muhtemelen kaynaklara yansıyan haliyle Ali el-Harirî'yi Rifailik tarikatına atfetmenin zorluğu sebebiyle dile getirilmiş olsa gerektir. Bir önceki bölümde açıklamaya çalıştığımız üzere, 7./13. yüzyılda özellikle Şam ve çevresi merkeze alındığında, Rifailik tarikatı

134 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 26b.
135 Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 204.
136 Bkz. Tahralı, "Rifâiyye," s. 102; Massignon, "Harîriyya," *EI2*, s. 222; el-Vasiti, *Tiryâku'l-Muhibbîn*, s. 45; Seyyid Haşim Rifâî ve Mustafa Rifâî Nedvi, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâi*, s. 26.
137 Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 35; Ocak, *Kalenderîler*, s. 35.

mensupları muvellehlerin en önemli temsilcileri konumunda olan Kalenderi ve Haydari dervişleriyle fikir ve tezahür alanında çok büyük benzerlikler göstermektedir. Bu nokta dikkate alındığında, Ali el-Harirî'yi Rifailik tarikatı içinde düşünmek çok zor olmasa gerektir.

Ali el-Harirî'nin şeyhi olarak Ali el Muğarbil'e işaret edilmektedir. Ali el-Muğarbil'in Arslan ed-Dımaşkî veya kaynakların verdiği diğer isimle Arslan et-Türkmânî'nin hadimi ve müridi, Ali el-Harirî'nin de Ali el-Muğarbil'in müridi olduğunu kaynaklar bildirmektedir.[138] İbnu's-Serrâc onun şeyhi olan Arslan et-Türkmânî'nin tam adını Raselan (Arslan) b. Yakup b. Abdurrahman el-Husrî ed-Dımaşkî olarak vermiş ve 575/1179-1180 yılında vefat ettiğini belirtmiştir.[139] Adından da anlaşılabileceği gibi Türk asıllı bir derviş olup muhtemelen Orta Asya'dan göç eden derviş grupları içinde Şam'a gelmiştir. Onun muvelleh bir derviş olduğuna dair net bir bilgi yoktur. Bu konuda sadece sema ayini yaptığına dair bilgiler bulunmaktadır.[140] İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgiler Şeyh Arslan'ın namazını kıldığına işaret etmektedir.[141] Ancak kaynaklara yansımasa bile, muhtemelen o, Horasan tasavvufunun bir temsilcisidir ve Ali el-Harirî'nin bir Kalenderi dervişi sayılmasını haklı kılacak tezahürlerinin kaynağıdır. Rifai kaynakları da Ali el-Harirî'deki veleh işaretlerini doğrudan şeyhine bağlamaktadır. Rifai kaynaklarına göre, Ali el-Harirî, önce Seyyid Yahya b. Seyyid Ali er-Rifâî'ye intisap ederek ondan nasip almış, sonra Rifai hırkasını terk edip Arslan et-Türkmânî'nin tilmizi Ali el-Muğarbil'e intisap etmiştir. Bunun üzerine Seyyid Yahya, onu reddetmiş ve cemaatinden çıkarmıştır. Akabinde onda şathiyat, fısk, ibaha[142] ve namazı terk etme gibi haller görülmeye başlamıştır. Bu davranışlarından dolayı hapse girince tövbe etmiş ve tekrar Rifailik hırkasını giymiştir.[143] Ali

138 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, sene: 641-650, s. 278-279; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 56.
139 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 73a.
140 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 72b; eş-Şarânî, *Tabakâti'l-Kubrâ*, c. II, s. 338-339; İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, c. V, s. 448.
141 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 25a.
142 Fısk: ahlakça kötü,dince günah sayılan şeyleri mubah sayma; İbâha: günah olarak değerlendirilen şeyleri yasak görmeme –y.n.
143 Rifai kaynakları bu açıklamayla Ali el-Harirî'nin zemmedilen davranışlarını, Rifai tarikatının yolundan dönüp Arslan et-Türkmânî'nin tilmizi olan Ali el-Muğarbil'den el almasına bağlayarak kendi yollarını tezkiye etmektedir. Bkz. Ebû Muhammed Ziyâuddin Ahmed b. Muhammed el-Veterî, *Ravzatu'n-Nâzırîn ve Hulâsatu Menâkıbi's-Sâlihîn*, (Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1306), s. 106; Şerefuddin

el-Harirî'nin tepki çeken hareketlerinin kaynağı gerçekten de Arslan et-Türkmânî olsa gerektir. Ancak onun, Rifai kaynaklarının işaret ettiği gibi Ali el-Muğarbil'e bağlandıktan sonra Rifailikle bağını kopardığı konusunda ihtiyatlı olunmalıdır. Zira iddia sahipleri temelde Ali el-Harirî'de görülen birtakım olumsuz hallerin Rifailiğe nispet edilmesini önleme amacındadır. Ayrıca bazı kaynaklar Ali el-Muğarbil'in şeyhi Arslan et-Türkmânî'yi de Ahmed er-Rifâî'nin hadimlerinden ve en yakın ashabından biri olarak tanıtmaktadır.[144] İbnu's-Serrâc, Şeyh Arslan'ı direkt olarak Rifailere nisbet etmese de onun Ahmed er-Rifâî ile yakın ilişkide olduğunu hissettirmektedir. İbnu's-Serrâc, İbn Battûta'nın rivayet ettiği, Şeyh Arslan'ın boz renkli bir doğan olup Ebu Medyen'e hurma götürdüğünü anlatan menkıbeyi ufak değişikliklerle anlatarak, bu olay vesilesiyle Ahmed er-Rifâî tarafından Şeyh Arslan'a "Bozdoğan" lakabının verildiğini belirtmektedir[145] Bu bilgileri de göz önüne alarak, Ali el-Harirî'nin Rifailerle bağlantısını göz ardı etmenin doğru olmadığını vurgulamamız gerekecektir.

Ali el-Harirî Büsr köyünde doğmuş ve küçükken Şam'a gelmiştir. Önce ipekçilikle uğraşmış, sonra bu işi bırakıp tasavvufa yönelmiştir. Şeyhi Ali el-Muğarbil'dir. Şam'da Emeviyye Camii'nin kıble tarafında kendisine bir zaviye inşa etmiştir. Ona yöneltilen suçlamalar, genel olarak, şer'i emir ve yasakları hafife almak, namazları terk etmek ve haramları işlemek şeklinde ifade edilmiştir. Haramları işlemek suçlaması oldukça genel bir ifadedir ve muhtemelen muvelleh dervişlerde görülen uygulamalara işaret etmektedir. Ali el-Harirî'nin en çok tepki çeken uygulaması, yaşı küçük tüysüz oğlan çocuklarıyla hamamlarda işret alemi yaptığı şeklindeki iddiadır. Özellikle ekâbir takımının çocuklarını ayartmak ve fesada sürüklemekle suçlanmıştır. Kaynaklara göre, bir kısım insanlar da fesat işleyebilmek için onun ashabının kılığına girmiş ve peşine takılmışlardır.[146] Onun

Hasan b. Abdulhakim Abdulbasıt, *er-Raşahâtu'l-Haseniyye ale'n-Nefhati'l-Miskiyye*, (Dımaşk: Dâru'l-Beşair, 1999), s. 223-224; Ebu'l-Huda es-Sayyâdî, *Gılâdetu'l-Cevâhir*, s. 267.

144 Bkz. el-Vasitî, *Tiryâku'l-Muhibbîn*, s. 45; Seyyid Yusuf Haşim Rifâî ve Mustafa Rifâî Nedvi, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâi*, s. 26; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 145.

145 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 73a-74a. İbn Battûta'nın bozdoğan rivayeti için bkz. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 145.

146 Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 641-650, s. 278-279; *Kitâbu'l-Havâdis*, s. 279-280, İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 56; Ebu'l-Fazl Abdurrezzak İbnu'l-Fuvetî, *el-Havâdisu'l-Câmia ve't-Tecâribu'n-Nâfia*

hakkındaki bu tarz iddialar yaygınlaşmış, ona ve ashabına ibahi suçlaması yöneltilmiştir. Ancak Ali el-Harirî, bu suçlamaların hiçbirine kulak asmadan, hoş görülmeyen eylemlerini yapmaya devam etmiştir.[147] Bunlar dışında zaviyesinde icra etmiş olduğu raks ve semalar, yaptığı aşırı harcamalar da onu eleştirenlerin dile getirdikleri hususlardır. Zehebî, onun ashabının hacda ihramlıyken bile münkir işler yapmayı sürdürdüklerini, hatta Kadir gecesinde deflerle sabaha kadar raks ettiklerini söylemektedir.[148] Giyim-kuşam konusunda da onun muvelleh dervişler gibi olduğunu söylemek mümkündür. Eflâkî, Ali el-Harirî'nin üzerine giydiği hırkanın parça parça olduğunu ve bu sebeple sema sırasında vücudunun her tarafının göründüğünü söylemektedir.[149] Yine Eflâkî'nin verdiği bir bilgi onun ve müridlerinin muvelleh dervişler içinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Eflâkî, Ali el-Harîrî'ye bir gün "Senin müridlerin keyiflerine göre hareket ediyor, farzları yerine getirmiyor, sen de onlara bir şey demiyorsun" denildiğinde, şöyle cevap verdiğini kaydeder:

> Onlar Allah'ın ve onun elçisinin sözünü bilip itaat etmedikten sonra, bizim sözümüzü mü dinleyip kabul edecekler?

Ali el-Harirî'nin devamında söylediği cümlelerden itaat edilmeyen hususların ne olduğu anlaşılmaktadır. Harirî, " Eğer onlar namaz kılsalar, oruç tutsalar ve emri yerine getirseler, zaten o taat [Allah'ın beğendiği şeyleri yapmak] onları kurtarır ve onların bana ne ihtiyaçları kalır ki?" diyerek dervişlerinin özellikle ibadet konularındaki eksikliklerini açıkça ifade etmektedir. [150]

Buraya kadar zikredilenler Ali el-Harirî'nin, muvelleh bir derviş olduğunu ispat etmeye yeterlidir. Hakkında bilgi veren kaynakların çok azı onu tezkiye eder. Kaynakların çoğunda onun hakkında nasıl karar verecekleri hususunda bir ikilem hâkimdir. Tasavvufa dost metinlerde bile bu ikilem

fi'l-Mieti's-Sâbia, (Beyrut : Dâru'l-Fikri'l-Hadis, 1987), s. 118.
147 *Kitâbu'l-Havâdis*, s. 279-280.
148 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 56; ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 641-650 s. 286-287.
149 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 487.
150 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 511.

yer almış; onun hakkında net şekilde tezkiye edici ifadeler kullanılmamış ve hakikati Allah'ın bildiği vurgulanmıştır.[151]

İbnu's-Serrâc ise Ali el-Harirî'yi bütün suçlamalardan tezkiye etmiş ve onu velilerin büyüklerinden biri olarak tanıtmıştır. Aslında o, Ali el-Harirî hakkındaki suçlamaların, onun zahiren şeriata muhalif hareketlerde bulunmasından kaynaklandığını belirterek, zimnen Ali el-Harirî'nin tavırlarının suçlamaları haklı gösterdiğini kabul etmiştir. Ancak İbnu's-Serrâc zahiren ifadesini özellikle kullanmıştır. Sözlerinin devamında, dikkatlice incelendiğinde onun bu davranışlarının, özünde şeriata muhalif olmadığının ortaya çıkacağını söylemektedir. Bunu ispatlamak için de onun fiillerinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda açıklamalar yapmıştır. En büyük sorun, Ali el-Harirî'nin küçük oğlanlarla muaşereti meselesidir. İbnu's-Serrâc kaynaklardaki bu ifadeleri doğrudan reddetmemiş; ancak farklı yorumlamıştır. Onun yorumuna göre, bu durum cinsel bir sapkınlık değil, dinsel bir irşad faaliyetidir. Ali el-Harirî'nin yaptığı, dünya zevk ve nimetleri içinde yaşayan zengin çocuklarını, anne-babalarının boyunduruklarından çıkarak, mal-mülk, şatafatlı elbiseler, rahat evler ve güzel bahçeler gibi dünya nimetlerinden yüz çevirmelerini sağlamak ve kendisine tabi kılarak tasavvuf yoluna girmelerine imkân tanımaktır. Bu mantıkla bakıldığında yapılan bir işret birliği değil, dünyalık nimetlerden yüz çevirip ilahi nimetlere döndürme işi olmaktadır. İbnu's-Serrâc, Ali el-Harirî'nin neden özellikle küçük çocuklar üzerine yoğunlaştığı sorusuna ise, zengin olan yetişkinlerin davete icabet etmeyeceklerini; çocukların Allah'ın velilerine verdiği nuru görmeye daha yatkın olduklarını, bir anlamda daha kolay ikna edilebildiklerini; dolayısıyla bu çabanın tamamen hidayete erdirme amaçlı olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Bazı insanların Ali el-Harirî'nin yaptığı şeyleri nefsani arzularla ilişkilendirmesini ise, bu insanların şüphecilikleriyle açıklamıştır. Ona göre, eleştiren insanlar peygamberlik kurumundan bile kuşku duyacak derecede aşırı şüphecidirler ve doğal olarak onların bu şüphelerine itibar edilmemesi gerekmektedir.[152] Ali

151 Bkz. el-Kutubî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 143b-144b; ez-Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 252; İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, c. V, s. 231-232; el-Munâvî, *el-Kevâkib*, c. II, 119-120.
152 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 123a-126a.

el-Harirî'nin eleştirilme sebeplerinden biri olan sema yaptığı suçlamasına cevap vermek ise İbnu's-Serrâc açısından çok kolaydır. Sema mubah olan bir eylemdir ve onun bu sebeple kınanmasının dini bir temeli yoktur.[153]

İbnu's-Serrâc'ın Ali el-Harirî'nin davranışlarını bütünüyle tezkiye eden oldukça ilginç bir açıklaması vardır. Bu ilginç öneri, onun muhalif tavırlarının mizah olarak tevil edilmesi gerektiği şeklindedir. Hatta o, Hz. Peygamber'in de mizah yapan biri olduğunu belirterek mizah işinin dinen caiz olduğunu, dolaylı olarak neredeyse sünnet olduğunu iddia etmiş ve Ali el-Harirî'nin davranışlarını bir nevi sünnete uyma gibi yansıtmaya çalışmıştır.[154] Bu açıklamayı, İbnu's-Serrâc'ın muvelleh dervişlerin davranışlarını tevil ederken ne kadar cesur olabildiğinin bir işareti olarak algılamak gerekmektedir.

İbnu's-Serrâc'ın Ali el-Harirî'yi tezkiye ederken kullandığı en önemli argümanı, âdeti olduğu üzere, onun kerametleridir. İbnu's-Serrâc, Ali el-Harirî'ye ait kerametleri zikrederek onun Allah katındaki değerini dile getirmeye çalışmıştır. Ona göre bu kerametler İsrailoğullarının peygamberleri için bile vaki olmayan olaylardır ve Ali el-Harirî'nin büyüklüğünün bir delilidir.[155]

İbnu's-Serrâc'ın tevil etmeye çalıştığı iddialar sebebiyle Ali el-Harirî bir grup fukaha tarafından suçlanmış, bazı fakihler katline, bazıları da hapsine fetva vermiştir. Sultan Melik Eşref de onun hakkındaki bu suçlamalara kayıtsız kalamamış ve hapsedilmesini emretmiştir. Bunun üzerine o, 628/1230-1231 yılında Azeta Kalesi'ne hapsedilmiştir.[156] Ali el-Harirî, kendisine son derece kuvvetli şekilde bağlı bir derviş topluluğuna sahiptir.[157] Bu bağlılık o hapse girdiğinde bile azalmamıştır. Kütübî, Ali el-Harirî'nin muhiplerinin hapiste kaldığı zaman zarfında onunla birlikte olmak için çeşitli yollara başvurduklarını, hatta kendilerinin de hapsedilmelerini sağlayarak onunla beraber olmaya çalıştıklarını belirtmektedir.[158] Ali el-

153 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 114b.
154 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 116a.
155 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 115b.
156 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 9.
157 *Kitâbu'l-Havâdis*, s. 280.
158 el-Kutubî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 143b-144a.

Harirî, yaklaşık altı aylık bir hapis hayatından sonra Şam'da ikamet etmemek şartıyla salıverilmiş, hapisten çıktıktan sonra memleketi olan Büsr'e dönmüş ve orada bir süre yaşadıktan sonra 26 Ramazan 645/24 Ocak 1248 yılında vefat etmiştir.[159]

Ali el-Harirî çokça eleştirilmiş olsa da kaynaklarda onun evlatları ve torunları hakkında olumlu anlamda bir fikir birliği vardır. Onların Ali el-Harirî'ye benzer halleri olduğuna dair bir bilgi verilmemiş; bilakis onlar hakkında övücü, toplumsal anlamda itibar sahibi olduklarını ifade eden ve onları tebcil eden kayıtlar kullanılmıştır.[160] Ali el-Harirî'nin yakın dostu ve müridi olup ondan sonra Haririyye taifesinin en meşhur kişiliği durumunda bulunan Necmeddin b. İsrail'in şiirlerinde hulûl inancını savunduğu gerekçesiyle suçlanması ve tekfir[161] edilmesi vaki olmuşsa da ona ahlaki yönden hiçbir eleştiri gelmemiştir.[162] Ancak Safedî'nin Ali el-Harirî'nin oğlu Muhammed'den bahsederken verdiği bilgiler, Ali el-Harirî'nin zürriyetinde zem edilecek şeyler bulunmasa da Haririyye taifesinin muvelleh olarak tanımlanmayı gerektiren muhalif yapısını sürdürdüğüne işaret etmektedir. Buna göre, Ali el-Harirî'nin oğlu Muhammed babasının ashabını reddetmiş ve onları şeriatın emirlerine uymaya davet etmiştir. Hatta babası öldüğü zaman, ashabı ondan babasının yerini almasını istemiştir. Ancak o, Haririyye taifesinin bu isteğini, onların uygunsuz tavırlarını gerekçe göstererek reddetmiş ve onlarla olan bağını koparmıştır.[163] Kaynaklardaki bu ve benzeri ifadeleri Haririyye taifesine mensup dervişlerin eski alışkanlıklarını Ali el-Harirî'den sonra da sürdürdüklerine bir delil olarak almak gerekecektir.

159 el-Kutubî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 143b-144a; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, sene: 641-650, s. 287; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 56; İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, c. V, s. 231-232; ed-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, c. VII, s. 326.

160 Örnek için bkz. el-Birzâlî, *Târîh*, c. II, Vr. 230a, 338b; *el-Vefeyât*, s. 442; el-Kutubî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Vr. 96b-97b; el-Yunînî, *Zeylu Mir'âti'z-Zamân*, c. II, s. 17; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 242; 359-360; İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. V, s. 104; Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habib Ebu Muhammed Bedreddin, *Durretu'l-Eslâk fî Devleti'l-Etrâk*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami: 849, Vr. 117b; es-Safedî, *A'yânu'l-Asr*, c. III, s. 466; İbnu'l-Cezerî, *Târihu Havâdisu'z-Zamân*, c. I, s. 400-401.

161 Bir Müslümanın söz veya davranışlarından ötürü kâfir olduğuna hükmetmek –y.n.

162 Bkz. İbn Tağriberdî, *el-Menhel*, c. X, s. 78-79; el-Yafiî, *Mirâtu'l-Cenân*, c. IV, s. 188; ez-Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 336; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 169.

163 es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, , c. IV, s. 183-184.

İbnu's-Serrâc tarafından doğrudan muvelleh olarak nitelenmemesine rağmen, biz Şeyh İzzeddin'i de muvelleh dervişler içinde zikretmeyi uygun gördük. Bu tercihimizin sebebi, İbnu's-Serrâc'ın onun hakkında zikrettiği menkıbelerde, onu muvelleh dervişlerle yakın ilişki içinde yansıtmasıdır. Onunla beraber hareket eden bazı muvelleh dervişler vardır ve İzzeddin b. Musa onların şeyhi konumunda görünmektedir. Rivayetlerden ona tabi olan topluluğun bütünüyle muvelleh dervişlerden oluşup oluşmadığı net olarak anlaşılamamaktadır. Ancak daha önce değindiğimiz gibi, Rifailik tarikatı içinde birçok muvelleh derviş vardır. Dolayısıyla onun dervişlerinin hepsinin veya büyük bir kısmının muvelleh dervişlerden oluşması mümkün görünmektedir. Doğal olarak bu tarz dervişlerin şeyhi olan bir zatın da benzer hususiyetler göstermesi gerekecektir.

Şeyh İzzeddin, Rifailik tarikatının Şam'daki en önemli şubelerinden biri olan Sayyâdilik koluna bağlıdır. Sayyâdilik kolunun kurucusu olan Şeyh Ahmed İzzeddin es-Sayyâd'ın torunudur.[164] Şeyh İzzeddin hakkında cinlerin ona müsahhar [boyun eğmiş] kılındığı, aslanlara ve ateşe hâkimiyeti olduğu kaydedilmiştir. Hama bölgesinde en-Nahida veya bir diğer ismiyle Sılle köyünde ikamet etmiştir. Torunları Şam'a göç edip orada yaşamışlar ve soyları orada devam etmiştir.[165] İbnu's-Serrâc zikrettiği bir keramette Melikü'z-Zâhir Rükneddin Baybars'ın onu ziyarete gittiğini belirtmiştir.[166] Bu bilgi, onun devrin sultanı tarafından ziyaret edilecek kadar ünlü ve itibar sahibi bir şeyh olduğunu gözler önüne sermektedir.

Şeyh İzzeddin'in muvelleh dervişlikle alakalandırabilecek en önemli yönü, kadınlı-erkekli sema yapmış olmasıdır. İbnu's-Serrâc, onun kadın ve erkeklerle bir arada sema yaptığını kaydetmekte; bu sebeple halk ve yerel yöneticilerden tepki gördüğünü belirtmektedir. İbnu's-Serrâc'ın onun kadın erkek beraber sema yapmasını savunması, âdeti olduğu üzere, tevile dayanmaktadır. Onlar şeyhin yanında iken kadınlık ve erkeklik

164 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 174a. Sayyâdilik ve Şeyh Ahmed İzzeddin Sayyâd için bkz. es-Sayyâdî, *Gunyetu't-Tâlibîn*, s. 94-104; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), c. I, s. 243.
165 Ebu'l-Huda es-Sayyâdî, *Hızânetu'l-İmdâd*, s. 106-108.
166 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 191a.

vasıflarından sıyrılmaktadır ve bu açıdan bir araya gelmeleri dini açıdan bir problem doğurmamaktadır.[167]

Onun muvelleh dervişlerle alakasına dair vurgulanması gereken en önemli nokta, etrafındaki muvelleh dervişlerin yoğunluğudur. İbnu's-Serrâc'ın, Şeyh İzzeddin'e dair zikrettiği kerametlerde onun etrafında hep muvelleh dervişler vardır. Şeyh İzzeddin onların veleh hallerinden rahatsızlık duymamakta, bilakis bu hali yüceltmektedir. Örneğin birlikte namaz kıldıkları bir sırada muvelleh dervişlerden biri aşka gelip çığlık atmaya başlamıştır. Namazı kıldıran hatip bu nedenle namazı bozmuş ve dervişe hareketinin doğru olmadığını, cahillere yakışır bir hal olduğunu belirtmiştir. Hatibin dervişi yermesine dayanamayan Şeyh İzzeddin, devreye girip "Bu sahih bir hal ve Rabbani bir vecddir. Bu hali reddetmemen gerekir" deyip hatibin başına dokunmuş, bu dokunuş üzerine hatip bütün bildiklerini unutup, yerdiği muvellehler gibi olmuştur.[168] Şeyh İzzeddin hakkındaki bu menkıbe, onun muvelleh dervişlerle olan zihinsel yakınlığına en önemli delildir. Zaten hatip tarafından yerilen derviş büyük ihtimalle onun mürididir. Böyle bir fikirsel yakınlık neticesinde muvelleh dervişler etrafında toplanmış olsa gerektir.

İbnu's-Serrâc zikrettiği bir diğer menkıbede, Şeyh İzzeddin yine muvelleh dervişlerden oluşan bir grupla Hama'ya gitmiştir. Muvelleh dervişlerin bu sırada yiyecek olarak sabun, çöven gibi maddeleri yediklerini gören Hama yöneticisi, onların bu halini yadırgayarak imtihan etmek istemiştir. Dervişler onun getirdiği ekmeği, ortaçağda ağrı kesici olarak kullanılan bir tür afyon olan Lazin maddesine çevirerek bu imtihanı geçmişlerdir.[169] Burada önemli olan husus Hama'ya giderken Şeyh İzzeddin'in yanında sadece muvelleh dervişlerin olmasıdır.

Şeyh İzzeddin'in muvelleh olduğunu bize düşündüren bir diğer bilgiyi yine müellifimiz kaydetmektedir. İbnu's-Serrâc, onun halini tasvir ederken birçok kerametleri bulunduğunu, ancak bunların çok azının onaylanabileceğini belirtmiştir.[170] Onaylanamayacak bu haller velehlik gerektiren durumlar olsa gerektir.

167 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 191b-192a.
168 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 193a-193b.
169 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 192b-193a.
170 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 194a.

İbnu's-Serrâc, Şeyh İzzeddin'in vefat tarihi olarak 675/1276-1277 yılını vermiştir.[171] Ebu'l-Hüda es-Sayyadî ise 686/1286-1287 tarihini vermiş ve bu tarihin daha doğru olduğunu, İbnu's-Serrâc'ın karıştırmış olması gerektiğini söylemiş,[172] fakat hangi sebeple bu tercihi yaptığı konusunda bir açıklamada bulunmamıştır.

İbnu's-Serrâc, onun kabrinin Hama'da olduğunu ve ziyaretgâh haline getirildiğini bildirmektedir. Ayrıca çok sayıda müridi ve takipçisi olduğunu ve yolunun onlar tarafından sürdürüldüğünü de eklemektedir.[173]

Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî

İbnu's-Serrâc'ın veleh sıfatıyla doğrudan ilişkilendirmemesine rağmen, bizim muvelleh olarak zikretmeyi uygun gördüğümüz Rifai şeyhlerinden biri de Taceddin Muhammed b. Ahmed er-Rifâî'dir. Onu muvellehler arasında saymamız, bir önceki başlıkta hakkında bilgi verdiğimiz Şeyh İzzeddin'i zikrederken dile getirdiğimiz unsurlar sebebiyledir. Tıpkı Şeyh İzzeddin'de olduğu gibi, onun da etrafı muvelleh dervişler tarafından çevrilmiştir ve Şeyh Taceddin onların şeyhi olarak yansıtılmaktadır. Şeyh Taceddin'in muvelleh dervişlik bünyesinde olduğuna dair işaretler, İbnu's-Serrâc'ın onun hakkında zikrettiği kerametlerde de oldukça belirgin olarak göze çarpmaktadır.

Şeyh Taceddin, çok ünlü bir şeyh olması hasebiyle, hakkında başka kaynaklarda da bilgiye rastlanmaktadır. Ancak İbnu's-Serrâc, o ve ailesi hakkında en geniş ve tafsilatlı şekilde bilgi veren kaynak hüviyetindedir. İbnu's-Serrâc ona ve kerametlerine eserinde çok geniş bir şekilde yer vermiştir. Bunun en önemli nedeni, Şeyh Taceddin'in, kendisinin hırka giydiği Rifai kolunun şeyhi konumunda bulunmasıdır.

Birzâli, Şeyh Taceddin'in vefat tarihini zikrederken hakkında kısaca bilgi vermiştir. Bu kısa bilgide, onun 7 Cemaziyel Evvel 704/6 Aralık 1304 yılında Ümmi Abîde'de vefat ettiğini; orada defnedildiğini; uzun müddet Rifailerin şeyhliğini yaptığını; dervişlere verilen icazetlerde onun adının geçtiğini ve ölüm haberi Şam'a ulaştığında onun için gıyabi cenaze

171 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 194a.
172 es-Sayyâdî, *Hızânetu'l-İmdâd*, s. 110.
173 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 194a.

namazı kılındığını ifade etmektedir.[174] Diğer tarihi kaynaklar, ölüm tarihini 704/1304 olarak verdikten sonra Ümmi Abîde'de vefat ettiğini, oldukça yaşlı olduğunu ve çok büyük bir şöhreti olduğunu söylemekle yetinmişlerdir.[175]

Taceddin b. er-Rifâî, Anadolu tasavvuf tarihi açısından çok önemli bir isimdir. Zira 7./13. yüzyılda Anadolu'daki en etkili tarikatlardan biri Rifailik tarikatıdır. Harîrîzâde, Rifailiğin yayılma alanları olarak Acem, Mağrib, Mısır, Hicaz ve Irak bölgelerine ek olarak Anadolu'yu da zikretmiş ve Anadolu için yüz bin halife rakamını vermiştir ki, bu sayı Anadolu'yu zikredilen yerler içinde en çok Rifailik tarikatı mensubunun bulunduğu bölge konumuna getirmektedir.[176] Anadolu'da bu derece etkin olan Rifailik tarikatının bölgede yayılması Taceddin b. er-Rifâî ve onun evlatları vasıtasıyla olmuştur. Taceddin b. er-Rifâî, Anadolu'da önemli bir tasavvufi şahsiyet olup tarikatın yayılmasında etkin roller üstlenen Seyyid Ahmed-i Kûçek er-Rifâî'nin de babası olmaktadır.

İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgilerden, Taceddin b. er-Rifâî'nin sık sık Anadolu'ya yolculuk yaptığı anlaşılmaktadır. Hatta bu yolculuklardan birinde âlimler ve eşraf tarafından şehrin girişinde kendisi ve müritleri bir imtihana tabi tutulmuşlardır. Buna göre, şehrin âlim ve fakihlerinin başını çektiği grupta bulunan saltanat naibi, şeyhe kibar bir dille, çok şöhretli ve ilim sahibi olduğunu bildiklerini ve kendilerinin de bu geniş ilimden istifade etmek istediklerini söyleyip cevaplaması isteğiyle ona sorular sormaya başlamıştır. İbnu's-Serrâc'ın anlatımına göre, şeyh bu soruları aralarındaki en genç ve en bilgisiz dervişe cevaplatarak soranları mahcup etmiştir.[177] İbnu's-Serrâc'ın kaydettiği bu hadise önemlidir. Zira Anadolu bölgesi tasavvuf ehline çok müsamahakâr olmasına rağmen, şeyhi ve etrafındakileri şehre almakta tereddüt etmişlerdir. Tereddüt ve imtihan etme gibi tepkiler, Kalenderi ve Haydari dervişlerinin sıklıkla karşılaştıkları durumlardır. Aynı tereddüdün Şeyh Taceddin ve dervişlerine gösterilmesi, onların görünüş itibariyle söz konusu dervişlere benzerliğiyle alakalı olsa gerektir. Eflâkî, Sey-

174 el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 86b.
175 el-Yafiî, *Mirâtu'l-Cenân*, c. IV, s. 239; ez-Zehebi, *el-İber*, c. IV, s. 10; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 280.
176 Haririzâde, *Tibyân*, c. II, Vr. 61a.
177 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 217b-218a.

yid Taceddin ve dervişleri Konya'ya uğradığı zaman yöneticiler, şehrin ileri gelenleri, fütüvvet erbabı ve geniş bir halk kitlesinin onları karşıladığını ve Cemaleddin Karatâyî'nin medresesinde misafir ettiklerini belirtmektedir.[178] İbnu's-Serrâc'ın bahsettiği imtihan hadisesi Eflâkî'nin zikrettiği Konya ziyaretinde vuku bulmuş olabileceği gibi, Anadolu'daki başka bir bölgeyi ziyaretleri esnasında da söz konusu olmuş olabilir. Zira İbnu's-Serrâc'ın beyanlarından, Şeyh Taceddin'in Anadolu'da, Konya dışında başka şehirlere de yolculuk yaptığı ortaya çıkmaktadır. İbnu's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Tokat'ı ziyaret ettiğini belirtmiştir. Ayrıca onun Tokat'tan sonra, iki günlük mesafedeki Sûse'ye geçtiğini bildirmektedir.[179] İbnu's-Serrâc'ın Sûse diye bahsettiği, Anadolu'da Rifailerin ilk zaviye açtıkları yerlerden biri olan Sonusa yani Amasya olmalıdır.[180] İbnu's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Anadolu'da Ermenilerin meskûn olduğu Hayât (?) isimli bir yere uğradığını ve orada Ermenilerden bazılarına bolca nasip verdiğini, hatta onlardan birine Rifailer gibi kurtlara hâkim olma yeteneği aktardığını kaydetmektedir.[181] İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgiler, Şeyh Taceddin'in Anadolu'da son derece aktif olduğunu, onun birçok Anadolu şehrine seyahat ettiğini gözler önüne sermektedir. Şüphesiz Şeyh Taceddin, İbnu's-Serrâc'ın bahsetmediği birçok başka Anadolu şehrine de gitmiş olmalıdır. Onun gittiği yerlerde oldukça ilgi gördüğü ve bu ziyaretler vasıtasıyla Anadolu'daki mürit çevresini epeyce genişlettiği anlaşılmaktadır. Rifailik tarikatı Anadolu'daki yaygınlığını buna benzer yayılma amaçlı ziyaretlere borçlu olsa gerektir.

Anadolu'da geniş bir yayılma imkânı bulduğunu anladığımız Şeyh Taceddin'e yaptığı bu gezilerde muvelleh dervişler eşlik etmektedir. Esasen Şeyh Taceddin'in babası olan "Müsta'cel" lakaplı Şeyh Şemseddin de muvelleh dervişlerle içli dışlıdır. İbnu's-Serrâc veleh isteyen kişilerin ona yöneldiğini, Şeyh Şemseddin'in de bu kişileri muvelleh yaptığını belirtmektedir.[182] Şüphesiz ki veleh isteyen insanların Şeyh Şemseddin'e yönelmeleri önemli bir işarettir. Bu yönelme muhtemelen onun yanında çok sayıda

178 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 538-539.
179 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 217a.
180 Amasya'daki ilk Rifai zaviyesi için bkz. Sadi Bayram, "Amasya Taşova-Alparslan Beldesi," s. 32.
181 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 216b.
182 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 150b-151a.

muvelleh derviş olduğu için yapılmış olmalıdır. Şeyh Taceddin de babası gibi muvelleh dervişlerle yakın ilişki içindedir. İbnu's-Serrâc'ın bildirdiğine göre o ve yanındaki grup, bir gün ünlü Vefai şeyhi Şeyh Câkîr'in türbesinin yakınlarından geçerken, Şeyh Taceddin yiyecek almak üzere muvelleh dervişlerden ikisini türbede bulunanlara göndermiştir. Türbedekiler kendilerine gelen dervişleri doyurmakla birlikte, diğerleri için yiyecek bir şey vermemiştir. Buna kızan bazı muvelleh dervişler onları cezalandırmak için su kuyusuna tükürmüş ve kuyunun suyu o tarihten sonra tuzlu olmuştur.[183] Dikkat edilirse keramette tasvir edilen Şeyh Taceddin'in, tıpkı Kalenderi şeyhleri gibi olduğu anlaşılacaktır. Kalenderiler gibi yanında bir grup dervişle gezgin olarak dolaşmakta ve onlar gibi cerr yoluyla ihtiyaçlarını karşılamaktadır.

İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği diğer bir menkıbede, Şeyh Taceddin, yanında yine muvelleh dervişler olduğu halde Moğol Hükümdarı Hülagu'nun huzuruna çıkmaktadır. Keramette zikredildiğine göre, Şeyh Taceddin'in Moğol Hükümdarı Hülagu ile görüşme sebebi, onun Müslümanlara eziyette bulunmasıdır. Buna göre, Hülagu Hıristiyanların tesiriyle mescitleri yıktırmış, ezanları susturmuş, İslamın şiarlarını ortadan kaldırmaya başlamıştır. Bu durum karşısında beş yüz kadar Müslüman âlim Şemseddin Müsta'cel'e sorunu çözmesi için başvurmuştur. Kendisine yönelen bu isteği kabul eden Şemseddin Müsta'cel, problemi çözmek için Hülagu'nun yanına oğlu Şeyh Taceddin'i göndermiştir. İbnu's-Serrâc, Şeyh Taceddin'e muvelleh dervişlerden oluşan çok sayıdaki bir topluluğun eşlik ettiğini belirtmektedir. Bu büyük sayıdaki topluluk Hülagu'nun yanına gidip ona Hıristiyanların etkisine girdiğini söylemiş ve yanlış yaptıkları beyanında bulunmuştur. Şeyh Moğol hükümdarına, Hıristiyanların hak ehli olmadığını ispatlamak için bir de teklifte bulunmuştur. Buna göre büyük bir ateş yakılıp Rifailer ve Hıristiyanlar içine girecek; böylece mucize gösterip gösterememelerine göre hak ehli olanın hangisi olduğu ortaya çıkacaktır. Teklif kabul görmüş; büyük bir ateş yakılıp Şeyh Taceddin ve muvelleh dervişler ateşin içine girip namaz kılmış ve salimen ateşin içinden çıkmışlardır. İbnu's-Serrâc, bu olay üzerine, Müslümanların hak yo-

183 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 214b-215a.

lunda olduklarının anlaşıldığını ve onların üzerindeki eziyetin kalktığını vurgulamıştır.[184] Rivayetin tarihsel olarak geçerliliğini değerlendirecek olursak Rifâi dervişlerin Moğollarla yakın ilişkide oldukları ve onlar nezdinde itibar gördükleri bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı Moğollarla bir problem durumunda âlimlerin Şeyh Şemseddin'e başvurarak sorunu çözmek için aracılık ricasında bulunmaları oldukça mantıklıdır. Müslümanların Hülagu döneminde eziyet denebilecek bir problem yaşamış olmaları da mümkündür. Hülagu'nun, Hıristiyan olan eşi sebebiyle, Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara sempati duyduğu da bilinmektedir.[185] Bu sebeple rivayetin temelleri itibariyle bir gerçeklik zemini olduğu söylenebilir. Hıristiyanların, Hülagu'nun onlara meylini kullanarak Müslümanlar için bazı sıkıntı verici durumların ortaya çıkmasına olanak sağladıkları anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi, Rifailer sıklıkla kendilerinin hak yolunda olduklarını ifade etmek için ateşe hâkimiyet ritüelini kullanmışlardır. Bu ateşe hâkimiyet gösterilerinin, Şamanları vasıtasıyla benzer gösterilere alışık olan Moğolları etkilemiş olması da son derece mantıklıdır. Zira yapılan iş kendi dinsel geleneklerinden ötürü Moğolların aşina oldukları bir ayinin tekrarlanmasıdır.

İbnu's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, Şeyh Taceddin'in Hülagu ile görüşmesi bir defaya mahsus olmamıştır. İkinci görüşmede de Şeyh Taceddin'e yine muvelleh dervişler eşlik etmektedir. Muvelleh dervişler aslanlara binmiş halde ve ellerinde yılandan kamçılarla Hülagu'nun bulunduğu yere gelmişlerdir. Onların gürültülerini duyan Hülagu dışarı çıkınca, şeyh ona, ellerinde yılandan kamçılar bulunan aslanlara binmiş dervişlere işaret ederek "Muvellehleri gördün, şimdi sana bunun dışında

184 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 220a-222a. İbnu's-Serrâc olayın bir diğer rivayetinde, Şeyh Şemseddin'in Hülagu'nun yanında kardeşini de gönderdiğini kaydetmiştir. Böyle bir tedbir muhtemelen Şeyh Taceddin'in oldukça genç olmasıyla alakalı olmalıdır. Bu rivayette, ateşe girmenin yanında, Şeyh Taceddin'in çok kuvvetli bir zehir de içtiği, zehrin kuvvetine rağmen şeyhe hiçbir olumsuz tesirinin olmadığı da vurgulanmıştır. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 222a-222b. Zamanın âlimlerinin huzursuz olup Şeyh Şemseddin'den yardım istemelerinin bir nedeni, devletin onlardan vergi alma çabası da olabilir. Zira İbnu's-Serrâc, bir başka yerde, devlet görevlilerinin vakıfların gelirlerinden vergi istediğini beyan etmektedir. İbnu's-Serrâc hangi hükümdar zamanında olduğunu belirtmeden bu isteğin nedenini, devlet büyüklerinin kötü nasihatlerde bulunan kişilere kulak vermeleri olarak açıklamıştır. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 147b-148b.

185 Jean-Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001), s. 342-343.

başka bir keramet göstereceğiz" diyerek dervişlerle beraber kuvvetli bir zehir içmiş; akabinde de sema yapmışlardır. İbnu's-Serrâc'ın anlatımına göre, Hülagu hem onların aslanlar üzerindeki hallerinden, hem de zehrin onlara hiçbir etkide bulunmamasından etkilenmiş ve "Ne zaman bir ihtiyacınız olursa bana haber verin" diyerek her türlü yardımda bulunacağını beyan etmiştir.[186]

Şeyh Taceddin'in Moğol hükümdarlarıyla bu yakın ilişkisi sadece Hülagu dönemiyle sınırlı değildir. İbnu's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Hülagu'nun Müslümanlığı kabul etmiş oğlu Ahmet Teküder ile de ikili ilişkilerde bulunduğuna işaret etmektedir. Şeyh Taceddin'in Ahmed Teküder ile görüşmesi, yine bir aracılık görevini üstlenmesi sebebiyledir. İbnu's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, onun bu görevi yüklenmesine neden olan sorun, şeyh çocuklarının vakıf mallarından istifade etmesinin Moğol devlet erkânı tarafından önlenmiş olmasıdır. Devlet yöneticileri, şeyh çocuklarının tasavvufi bir hale sahip olmamalarına rağmen dervişlere ayrılan vakıf mallarıyla geçimlerini sağladıklarını belirtmiş ve babalarının isimleriyle geçindikleri iddiasıyla onların bu durumunu engelleyecek tedbirler almışlardır. Bu tedbirler neticesinde, şeyh çocuklarının buralardan istifade etmesi engellenmiştir. Bunun üzerine çocukları iaşeden mahrum kalan şeyhler toplanıp sorunu çözmesi için Şeyh Taceddin'e başvurmuşlardır. İbnu's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in kendi çocuklarını da ilgilendiren bu sorunu çözmeyi kabul ederek Ahmed Teküder'in yanına gittiğini belirtmiştir. Onun anlatımına göre, Şeyh Taceddin, Ahmed Teküder'e tasavvuf ehline yaptığı bu kısıtlamanın doğru olmadığını anlatmış; daha sonra huzurunda zehir içerek haklılığını kanıtlamıştır. Bunun üzerine, Moğol hükümdarı nezdinde veliler tekrar itibarlı hale gelmiş ve çıkarılan bir fermanla şeyh çocuklarına yönelik engellemeler ortadan kaldırılmıştır.[187] İbnu's-Serrâc, âdeti olduğu üzere, sorunun çözümünü kerametin bir başarısı olarak anlatmaktadır. Kerametlerin, özellikle ateş gösterilerinin Moğolları etkilediği muhakkaktır. Ancak sorunun çözümü kerametler vasıtasıyla değil, Rifailerin Moğollar

186 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 222b-223a.
187 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 223b-224a.

nezdindeki temelleri önceden atılmış itibarlarıyla sağlanmış olmalıdır. Rivayetin tarihi değeri olup olmadığına baktığımızda, Ahmed Teküder döneminde vakıf mallarıyla ilgili bazı düzenlemeler yapıldığını tarih kitaplarındaki kayıtların desteklediğini görmekteyiz. Dönemin tarihçilerinden Aksarayî'nin kaydettiği, Ahmet Teküder'e ait bir mektupta, bu durumu destekleyen ifadeler bulunmaktadır. Mektup Memluk sultanına gönderilmiştir ve içeriğinden İlhanlı Devleti sınırları içinde vakıf mallarıyla ilgili bir düzenlemenin yapıldığı anlaşılmaktadır. Mektupta Ahmet Teküder Memluk sultanına şöyle demektedir:

> Biz İslam dinini seçtik. Beldelerin imarı ve Müslümanların korunması için çaba sarf ediyoruz. Bütün ülkede vakıf ürünlerinin vakfedilenlere verilmesi ve vakıf gelirlerinin vakfedenlerin şartlarına uygun olarak hak sahiplerine ulaştırılmasını buyurduk ki bundan sonra mescitler, tekkeler, hayır kapıları ve sebiller tam bir gelişme göstersin.[188]

Buradan anlaşılacağı üzere Ahmet Teküder hükümdar olduğunda gerçekten bu konuda bazı düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemeler neticesinde vakıflardan haksız kazanç elde ettiği varsayılan şeyh çocuklarının iaşesi kesilmiş ve onlar da sorunu çözmesi için Moğollar nezdinde itibarlı olan Şeyh Taceddin'den yardım istemişlerdir. Şeyh Taceddin'den ricacı olan meşâyih [şeyhler] büyük ihtimalle Anadolu bölgesindendir. Zira Ahmet Teküder 680/1282 yılında İlhanlı tahtına oturmuş ve iki sene bu makamda kalabilmişti. Şam ve çevresinde onun hükümranlığı zamanında Moğolların bir hâkimiyeti yoktu.

188 Kerîmüddin Mahmud el-Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: TTK Yayınları, 2000), s. 107. Rivayetten tasavvuf mensuplarına karşı olumsuz düzenlemenin hangi hükümdar döneminde yapıldığı net olarak anlaşılamamakta; Ahmet Teküder döneminde yapıldığı ve yine onun döneminde kaldırıldığı hissedilmektedir. Ancak mutasavvıflara karşı menfi düzenlemelerin kardeşi Abaka döneminde yapılmış olması, Ahmet Teküder'in de kardeşinin yaptığı kötülükleri ortadan kaldırmış olması mümkündür. Zira Abaka hükümranlığı döneminde Müslümanlara birçok kötülük yapmış, mallarını müsadere etmiş, İslamın yayılmasını engellemeye çalışmıştır. Ahmet Teküder ise hükümdarlığı döneminde Müslümanlara yapılan bu kötülükleri bertaraf etmeye çalışmıştır. Bkz. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, s. 157. Dolayısıyla mutasavvıflara karşı olumsuz uygulamaların başlangıcını Abaka Han dönemine atfetmek de mümkündür.

İbnu's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in Ahmed Teküder'le başka görüşmelerde bulunduğuna dair bilgiler de vermektedir. Görüşmelerin birinde mevsimi olmamasına rağmen elbisesinin yeninden karpuz çıkararak insanları şaşırtmıştır.[189] Bir diğer görüşmesinde, Rifai dervişleri tarafından devlet erkânı huzurunda sema yapılmış ancak devlet erkânı Şeyh Taceddin'den Hülagu zamanında yapılan ateş gösterisini tekrarlamasını istemiştir. Bunun üzerine büyük bir ateş yakılmış o ve dervişleri ateşin içine girip iki saat kadar kaldıktan sonra ellerinde meyvelerle ateşten çıkmışlardır.[190]

Rifai şeyhlerinin Moğollarla ilişkileri bir gelenek halinde sürmüş görünmektedir. İbnu's-Serrâc, Şeyh Taceddin'in evladı Şeyh Ali'nin Moğol hükümdarı Olcaytu Hudâbende ile görüştüğünü, Olcaytu'nun onun bir kerametinden etkilendiğini, şeyh vefat ettiğinde onun için bir türbe yaptırıp vakıflar bağışladığını ve ölünce şeyhin yanına defnedilmeyi vasiyet ettiğini belirtmektedir.[191]

İbnu's-Serrâc'ın bu beyanları, Rifailerin, özellikle Şeyh Taceddin'in Moğollarla ne kadar içli dışlı olduğunu gözler önüne sermesi açısından önemlidir. Bir diğer vurgulanması gereken nokta, bu görüşmelerde Şeyh Taceddin'in yanında oldukça çok sayıda muvelleh dervişin olmasıdır. Şeyh Taceddin'in yanındaki dervişleri tasvir eden, İbnu's-Serrâc dışında başka kaynaklar da vardır. Eflâkî, Konya'ya geldikleri zaman Şeyh Taceddin'in yanında bulunan derviş topluluğunu tanıtırken, onların kendini ateşe atmak, kızgın demiri ağızlarına sokmak, şeker yapmak, mumu laden haline getirmek, kamçıdan kan akıtmak gibi birtakım hileli oyunlar yaptığını söylemekte ve Konya halkının, bu tarz garip ve tuhaf şeylere çok az şahit olduğu için dervişlere büyük bir ilgi gösterdiğini kaydetmektedir.[192] Şeyh Taceddin'e tabi olan dervişlerin muvelleh oldukları konusunda şüphe yoktur. Doğal olarak bu dervişler Rifailik tarikatına mensupturlar. Böyle çok sayıda muvelleh derviş topluluğunun lideri konumunda bulunan şahsın kendisinin de muvelleh olması gerekmektedir.

189 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 224a-224b.
190 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 223a-224a.
191 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 133b.
192 Eflâki, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 538-540.

Muvelleh olduğundan kuşku duymadığımız Şeyh Taceddin, sadece Moğollar nezdinde itibara mazhar değildir. İbnu's-Serrâc, onun Memluk Sultanı Melikü'z-Zâhir Rükneddin Baybars'ın yakın ilgisine mazhar olduğunu da kaydetmektedir. Baybars, Moğolları yendikleri bir savaşın akabinde ona, kendisinin yanına niçin gelmediğini, gelirse memnun olacağını ifade etmiş, ancak Şeyh Taceddin, Ümmi Abîde'de kalmasının daha hayırlı olacağını söyleyerek teklifi reddetmiştir.[193] Moğollarla çok yakın ilişkiler kuran Şeyh Taceddin'in Baybars'ın bu teklifini reddetmesi oldukça anlamlıdır.

Şeyh Taceddin'in evlatları özelikle Anadolu bölgesini kendilerine yerleşme alanı olarak seçmişler ve Anadolu'nun tasavvufi hayatında etkili olmuşlardır. Özellikle Şeyh Taceddin'in oğlu olan Seyyid Ahmed-i Kûçek, Rifâiliğin Anadolu'daki en etkili şahsiyeti olarak göze çarpmaktadır. Ancak Anadolu tasavvuf tarihinde oldukça etkili olan bu şahsiyetin tarihsel kimliği hakkında elimizde çok az bilgi vardır. Bu sebeple onun tasavvufi kimliğini ve Anadolu'daki faaliyetlerini tespit etme işi oldukça zordur. Bazı araştırmacılar, dönemin kaynaklarında adı Ahmed olarak geçen ve Rifai nisbesi taşıyan bazı kişilerin Ahmed-i Kûçek olabileceği kanaatini ileri sürmüşledir. Sadi Bayram bugün Samsun iline bağlı Ladik ilçesindeki türbede Ahmed-i Kebîr[194] ismiyle medfun olan kişinin Seyyid Ahmed-i Kûçek olduğu kanaatindedir. Bizce "kebir" ve "kûçek" gibi birbirinin tam zıddı olan iki lakabı taşıyan birinin aynı şahıs olarak yorumlanması doğru değildir. Bu iki şahıs farklı kişiler olmalıdır. Ayrıca elimizde Ladik'te medfun olan Ahmed-i Kebîr'den bahseden iki kaynak vardır. Gelibolulu Mustafa Âlî, Amasya'da görevli iken onun türbesini ziyaret edip vakfiyesini okumuş ve menâkıbını dinlemiştir. Onun verdiği bilgilere göre, Seyyid Ahmed-i Kebîr, 63 yıl ömür sürmüş, bunun 40 yılını seyahatle geçirmiştir. 23 yıllık evliliği vardır. Kendisinin yaptırdığı camide gömülüdür. Caminin vakfiyesi 752/1351 tarihlidir. Sultan Orhan zamanına denk gelmekte olup, ölüm tarihi bilinmemektedir. Şeyh Ahmed-i Kebîr er-Rifâî, Şeyh Ali el-Vâsitî'nin müridi iken keramet göstermiş, yaya olarak yedi defa hacca gitmiştir. Kendisi şeyh iken, Devâfî adlı müridini keramet ve liyakatından dolayı halifesi yapmıştır. Gelibolulu

193 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 129a.
194 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II/I, s. 46; c. II/II, s. 474.

Mustafa Âlî, Seyyid Ahmed-i Kebir'le Tokat'ta medfun Hasan er-Rifâî'in akraba olabileceğini söylemektedir.[195] Diğer kaynak olan Evliya Çelebi de onun Orhan Gazi döneminde yaşayan şeyhlerden olduğunu belirtmiş ve Gelibolulu Mustafa Âlî gibi 752/1351 tarihini ölüm tarihi olarak vermiştir.[196] İsimlerinin aynı olması, yaşanılan zaman diliminin yakınlığı, Rifai şeyhi oluşları ve aynı bölgelerde faaliyette bulunmaları gibi hususlar, iki şeyhin aynı kişi olduğunu düşündürmüştür. Ancak bunların icazet aldığı şeyhlerin farklı olduğu görünmektedir. Birbirine zıt iki nisbeye sahip, şeyhleri farklı iki kişinin, Ahmed ismini taşımaları aynı kişi sayılmaları için yeterli olmasa gerektir. Tarikatın kurucusundan dolayı, Ahmed ismine Rifailik tarikatında çok yaygın olarak rastlanmaktadır. Dolayısıyla Rifai olan ve Ahmed ismi taşıyan söz konusu zaman diliminde yaşamış başka şeyhler de bulunmaktadır. Örneğin Seyyid Ahmed-i Kûçek'in dedesinin ismi de Ahmed'dir.[197] Ahmed-i Kebîr hakkında bilgi veren kaynaklar onun yaşadığı dönemden epeyce geç zamanlarda kaleme alınmıştır. Ancak şimdilik onun hakkında bilgi veren kaynaklar bunlar olduğu için, verdikleri bilgilere itibar edilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Doğal olarak Ladik'te medfun olan Ahmed-i Kebîr'in Seyyid Ahmed-i Kûçek olmadığını düşünmek gerekecektir.

Sadi Bayram'ın, Ahmed-i Kûçek hakkında bilgi veren nadir kaynaklardan olan Eflâkî'nin verdiği bilgileri yanlış yorumladığı düşüncesindeyiz. Özellikle babası Şeyh Taceddin'den bahsettiği açık olan bir paragrafta, kastedilenin Ahmed-i Kûçek olduğu kanaatini ileri sürmüş ve bu kanaat birtakım yanlış yorumlara yol açmıştır. Eflâkî, söz konusu paragrafta şöyle demektedir:

195 Sadi Bayram,"Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er Rufaî Hazretleri," *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 74, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1991), s. 145-152. Krş. Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l -Ahbâr*, (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1277), c. V, s. 61-62 .

196 Bayram,"Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir," s. 145-152. Krş. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II/I, s. 46.

197 XVI. asır müelliflerinden Ahlatî, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in de dahil olduğu bir silsile vermiştir. İbnu's-Serrâc'ın silsilesinden çok az farkı olan bu silsile, Molla Fenarî'nin de şeyhi olan Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî'nin tarikat silsilesini vermek amacıyla düzenlenmiştir. Silsile şu şekildedir: Muhammed b. İbrahim es-Sûfî - İbrahim b. Hasan er-Rifâî - İzzeddin er-Rifâî (Ahmed-i Kûçek'in oğlu) - Şemseddin Ahmed es-Sağîr (Ahmed-i Kûçek) - Tacuddin Muhammed - Şemseddin Ahmed Müsta'cel - Necmeddin Ahmed b. Ali er-Rifâî - Kutbuddîn Ali b. Abdirrahim er-Rifâî - Şemsüddin Ahmed er-Rifâî - İbrahim el-'A'zeb. Bkz. el-Ahlâtî, *Risâle*, s. 18.

Seyyid Ahmed Rifâî'nin oğlu Seyyid Taceddin (Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun), dervişler, sırmalı ipek kumaş giyenler ve kendisini ilahlaştıranlardan bir grupla birlikte Konya'ya geldi.[198]

Sadi Bayram, burada kastedilenin Ahmed-i Kûçek olduğunu kabul ederek onun Mevlânâ ile çağdaş olabileceğini söylemektedir.[199] Burada kastedilen kişi gerçekte Ahmed-i Kûçek değil, onun babası Seyyid Taceddin'dir. Rivayette Seyyid Taceddin'in babası olarak zikredilen Ahmed Rifâî'nin ise, tarikatın kurucusu değil, Seyyid Taceddin'in öz babası olan Şeyh Şemseddin Müsta'cel olması gerekmektedir. Zira İbnu's-Serrâc, Şemseddin el-Müsta'cel'in tam adını şöyle vermektedir: Şemseddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Rifâî.[200] İsimdeki Şemseddin onun lakabı, Ebu'l-Abbas ise künyesidir. Doğal olarak adı Ahmed'dir. Onun için Eflâkî, Şeyh Taceddin'i Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin oğlu Şeyh Taceddin olarak tanıtmıştır.[201]

Eflâkî, başka bir yerde Seyyid Ahmed-i Kûçek'i açık ismiyle zikrederek, onun Mevlevi dergâhının dördüncü şeyhi olan Sultan Veled'in oğlu Ulu Arif Çelebi ile Amasya'da bir araya geldiğini belirtmektedir.[202] Sadi Bayram, her iki görüşmede de kastedilenin Ahmed-i Kûçek olduğunu kabul ettiği için, onu hem Mevlânâ ile hem de torunu Ulu Arif Çelebi ile çağdaş göstermekte, bu kabulünden dolayı her iki görüşmeyi olanaklı kılmak için, Ahmed-i Kûçek'in yaşadığı zaman dilimi olarak 1250-1335 yıllarına işaret etmektedir.[203] Birinci görüşmenin Şeyh Taceddin ile Mevlânâ arasında, ikinci görüşmenin ise Seyyid Ahmed-i Kûçek ile Ulu Arif Çelebi arasında olduğu konusunda şüphe olmasa gerektir.

Abdülbaki Gölpınarlı, onu takiben Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail Erünsal, Elvan Çelebi'nin "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de bahsettiği ve Dede Garkın'la çağdaş kıldığı Ahmed-i Kebîr isimli kişinin, 578/1182'de vefat eden Ahmed

198 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 538. Bu dervişlerin Konya'daki ilginç sema gösterisini Mevlânâ'nın eşi Kira Hatun'da izlemiştir. Bkz. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 539.
199 Bayram,"Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir," s. 145-152.
200 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 151b.
201 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 538.
202 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 668.
203 Bayram,"Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir," s. 151-152.

er-Rifâî olamayacağı gerçeğinden hareketle, Seyyid Ahmed-i Kûçek er-Rifâî olması gerektiğini söylemişlerdir. Ocak ve Erünsal, "Kebîr" lakabının, Ahmed-i Kûçek'e işaret ettiği ve tarikatın kurucusuyla karışmaması için ona müelliflerce "Kûçek" lakabının verildiği tahminini yürütmektedir.[204] Ancak Dede Garkın, kaynaklara göre, 638/1240 yılında Babailer isyanını gerçekleştiren Baba İlyas'la aynı zamanlarda yaşamış, hatta onun şeyhi olarak tavsif edilmiştir.[205] Seyyid Ahmed-i Kûçek ise, Eflâkî'nin beyanına göre, Ulu Arif Çelebi ile çağdaştır. Ulu Arif Çelebi ise 670/1272 yılında doğmuştur.[206] Doğal olarak bu kişilerin bir araya gelmeleri imkânsızdır. Bu tarihsel gerçeklikten dolayı "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de Ahmed-i Kebîr olarak zikredilen kişinin Seyyid Ahmed-i Kûçek olamayacağı açıktır. İbnu's-Serrâc'ın vermiş olduğu tarikat silsilesi bizce "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de bahsedilen Ahmed-i Kebîr'in kimliğini de ortaya çıkarmaktadır. Ahmed-i Kebîr, Şeyh Taceddin'in babası Şeyh Şemseddin Müsta'cel olmalıdır. Zira belirttiğimiz gibi, İbnu's-Serrâc, Şeyh Şemseddin'in adını, Şemseddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed er-Rifâî[207] olarak vermektedir. "Ebu'l-Abbas" künyesi olduğuna göre, her ikisi de Ahmed ismini taşımaktadırlar. Seyyid Ahmed-i Kûçek'e dedesiyle karışmaması için "Kûçek," dedesine de "Kebîr" lakabı verilmiş olmalıdır. İbnu's-Serrâc, Şemseddin Müsta'cel'in vefat tarihini 28 Receb 671/18 Şubat 1273 olarak vermektedir.[208] Doğal olarak "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de elinde yılandan kamçıyla bir aslanın üzerinde gelip Dede Garkın'la görüşen Şeyh Ahmed-i Kebîr'in, Şeyh Şemseddin olması tarih olarak da uygun düşmektedir.

İbnu's-Serrâc, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in kimliğine ve faaliyetlerine dair verdiği bilgilerle onun ismi etrafında sürdürülen yanlış yorumların önüne geçmektedir. Ancak onun tarihsel kimliğini bilmek kadar, tasavvufi kimliğini tespit etmek de önemlidir. Anadolu'nun tasavvufi hayatında

204 Ahmet Yaşar Ocak, İsmail E. Erünsal, Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye-Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi* isimli esere yazdığı giriş yazısı, s. XLIV.
205 Bkz. Gölpınarlı, *Menâkıb*, s. 136; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye-Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, İsmail E. Erünsal, (Ankara: TTK Yayınları, 1995), s. 16-17; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 98-101.
206 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1983), s. 65.
207 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 151b.
208 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 151b.

oynadığı önemli rol, onun ve müritlerinin tasavvufi meşrebini bilmeyi önemli hale getirmektedir. Babası gibi Ahmed-i Kûçek'in cemaati de muvelleh dervişlerden oluşmuş olmalıdır. Onun dervişlerine dair bir tanımı Eflâkî, vermektedir. Bu bilgiler, Seyyid Ahmed-i Kûçek'e tabi olanlar içinde çok sayıda muvelleh derviş olduğunu düşündürmektedir. Eflâkî'nin anlatımı şöyledir:

> Abdal'ın ve Ahrar'ın özü, Seyyid Ahmed-i Kûçek Rifâî (Allah ruhunu rahat ettirsin) bir gün Amasya şehrinde, Çelebi hazretlerini ziyarete gelmişti. Aralarında hadsiz hesapsız latifeler ve ilahi bilgiler anlatıldıktan sonra Seyyid Ahmed'e mensup olanlardan (Ahmedîyan-Ahmedîler) bir cemaat içeri girdi ve ellerinde büyük bir kabak olduğu halde okumağa başladılar ve semaya katıldılar. Semada çok heyecanlar gösterip deliliklerde bulundular. Seyyid Ahmed, özür dileme makamında, Ariflerin Sultanı ve sultanların Arifleri ma'zur görsün; Zira bizim deliler çok zamanlar böyle kabak sesiyle sema ederler dedi.[209]

Eflâkî'nin, Ahmed-i Kûçek'in müritlerinin semada delilikler yaptıklarını beyan etmesi ve Ahmed-i Kûçek'in de müritlerini "deliler" olarak vasıflandırması bir tesadüf değildir. İbnu's-Serrâc, Eflâkî'nin onun müritlerine deliler demekle neyi kastettiğini verdiği bir bilgiyle netleştirmekte, Ahmed-i Kûçek'in ateş içinde namaz kıldığı bir kerametini anlatırken, etrafındaki dervişlerine muvellehler demektedir.[210] İbnu's-Serrâc'ın vermiş olduğu bu bilgi Ahmed-i Kûçek'in etrafındaki dervişlerin tasavvufi meyillerine açıkça işaret etmektedir.

İbnu's-Serrâc, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in Amasya dışında Anadolu'da ziyaret ettiği başka yerleri de zikretmiştir. Onun ziyaret ettiği yerlerden biri Alanya'dır. Seyyid Ahmed'in Alanya çevresinde oldukça iyi tanındığı muhakkaktır. Zira Alanya'ya vardığında insanlar toplanıp onu karşılamaya çıkmışlardır. Seyyid Ahmed, Alanya'da insanların inancının

209 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 668-669.
210 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 131b.

artması için Rifailerin âdeti üzerine büyük bir ateş yaktırmış, kendisi ve müritleri ateşin içine girerek namaz kılmıştır. İbnu's-Serrâc, onun Alanya dışında, Uluborlu'ya uğradığını ve orada da çok sayıda insanın kendisini karşıladığını haber vermektedir. Bu gezilerin tarihi olarak kitabın telifinden yaklaşık 12 sene öncesine işaret etmektedir.[211] Kitabı 715/1315 yılında telif ettiğini bildiğimize göre, bu görüşmeler yaklaşık 703/1303-1304 yılında gerçekleşmiştir.

İbnu's-Serrâc Seyyid Ahmed-i Kûçek'in oğlu Şeyh İzzeddin hakkında da bazı bilgiler vermiştir. Şeyh İzzeddin amcasının kızıyla evlenmiş ve beş ay sonra oğlu Şeyh Muvaffakuddin dünyaya gelmiştir. Bu erken doğum çevrede bazı dedikoduların çıkmasına yol açmış; çocuğun zina eseri olduğuna dair dervişlerden ve diğer kimselerden Şeyh İzzeddin'e eleştiriler yönelmiştir. "Bu çocuğun annesi ya seninle ya da başkasıyla zina etti" şeklinde yapılan eleştiriler üzerine, doğumunun on üçüncü gününde Şeyh İzzeddin, beşikteki çocuğa, "Sen benim oğlumsan ve annen de zâniye değilse kalk ve şunları yap" diye emretmiş, bunun üzerine çocuk kalkıp emredilenleri yerine getirmiştir.[212] İbnu's-Serrâc'ın bu açıklaması kerametlerin şeyhler hakkındaki suçlamaları tezkiye etmek için nasıl kullanıldığına iyi bir örnektir.

Seyyid Ahmed'in oğlu olan Şeyh İzzeddin, daha sonra Amasya'daki Rifai tekkesinin başına geçmiştir. İbn Battûta, bugünkü Amasya sınırları içinde kalan Sonisa'yı ziyaret ettiğinde, buradaki Rifailik tarikatının postnişininin Şeyh İzzeddin olduğunu söylemektedir.[213] İbn Battûta, Şeyh İzzeddin'i bir müddet sonra tekrar görmüştür. Bergama'yı ziyaret ettiğinde Rifailik tarikatı şeyhlerinden Şeyh Yahya'nın zaviyesinde kalan İbn Battûta, tekkenin dışında, yanındaki gezgin dervişlerden yüz kadarıyla beraber dolaşan Şeyh İzzeddin er-Rifâî'nin konakladığını bildirmektedir.[214] Şeyh İzzeddin'in yanındaki bu gezgin dervişler muvellehler olmalıdır.

Şeyh Taceddin er-Rifâî ve evlatlarının Anadolu'da çok etkin bir şekilde yayıldıkları ve çok taraftar buldukları anlaşılmaktadır.[215] İbn Bat-

211 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 132a.
212 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 132b.
213 İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 417.
214 İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 425.
215 Rifailerin Anadolu'daki teşkilatlanma çabaları hakkında ayrıca bkz. Sadi Bayram, "Anadolu'daki

tûta, Kudüs'ü ziyaret ettiğinde bile, orada Şeyh Taceddin er-Rifâî'nin talebelerinden Erzurumlu Ebu Abdurrahman b. Mustafa ile karşılaşmıştı.[216] İbnu's-Serrâc'ın verdiği bilgiler o ve evlatlarının Amasya, Tokat, Samsun başta olmak üzere, Konya, Alanya, Uluborlu gibi Anadolu'nun çok değişik bölgelerinde faaliyette bulunduğunu göstermektedir. Bu bilgiler, Rifailiğin Anadolu'nun hemen her bölgesinde aktif bir şekilde faaliyet gösteren bir tarikat olduğu gerçeğini pekiştirmektedir.

Salih Balandûz (Pâlandûz) er-Rûmî

Anadolulu olduğu nisbesinden de anlaşılan Şeyh Salih hakkında İbnu's-Serrâc çok az bilgi vermektedir. Onu "Rifailik tarikatı muvellehlerinin en büyüklerinden biri" olarak tanıtmıştır. Akşehir'de mukimdir. İbnu's-Serrâc onun sıfatı olan "Balandûz"un Farsça "semerci" anlamına geldiğini söylemiş ve vefatının yaklaşık olarak 700/1300-1301 yıllarında olduğunu eklemiştir.[217] Farsçada "Pâlandûz" kelimesinin semerci anlamına geldiği doğrudur.[218] Bu bilgiden hareketle onun veya ailesinden birinin semercilikle uğraştığı sonucuna varmak mümkündür.

Şeyh Salih, Rifailik tarikatının genel âdetine uygun olarak ateşle hemhaldir ve hamamı ocağın içine girerek yakmaktadır. İbnu's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, Şeyh Taceddin b. er-Rifâî'nin mürididir. Onu görmek için Ümmi Abîde'ye gitmiş ve görüştükten sonra yürüyerek Anadolu'ya geri dönmüştür. Hakkında şeyhinden bağımsız olduktan sonra, tasavvufi halinin azaldığına dair bazı eleştiriler yapılmıştır. İbnu's-Serrâc bunu söyleyen fukaranın onun kerametlerini gördükten sonra istiğfar edip af dilediğini söylemektedir. İbnu's-Serrâc'ın onu esas konu edişi, ölümü üzerine yapılan dedikodular sebebiyledir. Zira İbnu's-Serrâc'ın bildirdiğine göre, onun ölümü, kızgın yağın ayağına dökülmesi üzerine vuku bulmuştur. Bu ölüm biçimi insanlar arasında dedikodulara yol açmış, daima ateş üzerinde oturan birinin nasıl bu kadar basit bir şeyden öldüğüne dair eleştiriler

İlk Rufailer ve Zeynel Abidin Ali er-Rufai el-Abdali Soyu Hakkında Yeni Hipotezler," *Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Semineri*, (Kayseri, 1997).

216 İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 85.

217 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 149b-150a. İbnu's-Serrâc'ın, Şeyh Balandûz'un vefatı hakkında verdiği tarih tarafımızdan tam olarak anlaşılamamıştır. Bu itibarla ölüm tarihi yaklaşık olarak verilmiştir.

218 Bkz. Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Birim Yayınları,1998), s.128.

yapılmıştır. İbnu's-Serrâc bu eleştirileri yapanların evliya düşmanı kadılar ve fukaha olduğunu söylemekte; onların düşmanlık ve bilgisizliklerinden dolayı bu eleştirileri yaptıklarını dile getirmektedir.[219] İbnu's-Serrâc onun hakkında başka bilgiler vermediği için, ateşle hemhal olması dışında tasavvufi haline dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. Ancak onu muvelleh sıfatıyla vasıflandırması ve muvellehlerin en büyüklerden biri olduğunu vurgulaması önemlidir. Bu bilgiler ışığında onun diğer muvelleh dervişlere benzer halleri olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerektir.

Tarikat Bağı Olmayanlar

Yusuf el-Kamînî

7./13. yüzyılda Şam'da yaşamış en meşhur muvelleh dervişlerden biridir. Meşhur oluşuna bağlı olarak, dönemin tarih kitaplarında hakkında en çok bilgi verilen muvelleh derviş konumundadır. Kaynaklarda onun tarikat bağına işaret eden herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kendisine intisap etmiş ne bir mürit topluluğundan ne de devam ettiği bir zaviye veya hangâhtan bahsedilmektedir. Yaşadığı yer, aynı zamanda kendisine verilen lakabın kaynağı olan "kamînler" yani külhanlardır. Kaynakların ittifak ettiği nokta, onun kamînleri ve mezbelelikleri mesken tuttuğu şeklindedir. Vaktinin çoğunu özellikle Nureddin eş-Şehid Hamamı'nın kamîninde geçirdiği belirtilmektedir. Genel görünüş itibariyle uzun ve yerlerde sürünen elbiseler giyen, yalın ayak yürüyen, idrarını üstüne başına bulaştıran, temizlenme alışkanlığı olmayan, suyu çok az kullanan biri olarak tasvir edilmektedir. Çoğu zaman sessizlik içinde yaşamakta ve insanlarla pek ilişki kurmamaktadır. Ayrıca namaz kılmadığı ve oruç tutmadığı kaydedilmektedir.[220] Yusuf el-Kamîni, bütün bu olumsuz olarak nitelenebilecek özelliklerine rağmen, halktan büyük rağbet görmektedir. Rağbet görmesinin nedeni ise, onda görülen keşifler ve gayba dair verdiği haberlerdir. Gayba dair haberler verişi, insanlar nezdinde onun halini meşrulaştırmakta ve ilahi bir hal içinde olduğunun düşünülmesine yol açmaktadır. İbn Kesir ve Zehebî gibi âlimler, onun keşif

219 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 149b-150a.
220 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 202-203; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 370; ez-Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 287; *Tarihu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330; İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 88; el-Ömerî, *Mesâlik*, c. VIII, s. 242-243.

göstermesinin evliya olarak nitelenmesi için yeterli olmayacağını, onun halinin şeytani olduğunu, kâhin ve rahiplerde bile böyle hallere rastlanabileceğini ileri sürmelerine rağmen[221] ona duyulan ilginin büyüklüğüne bakıldığında, toplumun büyük kesiminin aynı düşüncede olmadığı görülmektedir. Halkın ilgisinin bir diğer nedenini ise bize İbnu's-Serrâc bildirmektedir. Onun zikrettiği bir keramette, şeyh bir şifacı görünümündedir. Hasta olan ve iyileşmeyen bir çocuğun babasına, çocuğunu şeyhe götürmesi tavsiye edilmiştir. Babası, çocuğu şeyhin yanına getirdikten sonra, hastalıktan hiçbir iz kalmamış ve şifa bulmuştur. Şeyh şifacılık yanında, dileği olan insanların isteklerine karşılık vermesiyle de halkın ilgisini çekmiştir. Zira İbnu's-Serrâc, hasta çocuk şeyhe götürüldüğünde, etrafının dileği olan çok sayıda insan tarafından çevrili olduğunu belirtmektedir.[222] İnsanların hastalıklarını iyileştiren, dileklerini yerine getiren, geleceklerine dair gaybdan haberler veren birine özel ilgi göstermesi ve veli olarak kabul etmesi bir anlamıyla doğal bir durumdur. Zira bu sayılanların hiçbiri normal insanlarla özdeşleştirilemeyecek hususlardır.

İbnu's-Serrâc'ın bildirdiği bir diğer keramet, halk nezdinde, Yusuf el-Kamîni'nin bir nevi kutsallık taşıdığının düşünüldüğüne ve ona gösterilen saygının büyüklüğüne işaret etmektedir. Buna göre, şeyh bir gün çarşıda dolaşırken bir kadın kendisine rastlamış ve teberrüken eski püskü elbisesine dokunmuş ve sonrasında yüzünü elbisesine sürmek istemiştir.[223] Bu özel ilgi şeyhin aynı zamanda maişetini temin etmesini sağlamaktadır. Şeyh ona inanan ve itibar eden insanların getirdikleri yiyecek ve içeceklerle yaşamını idame ettirmektedir.[224]

İbnu's-Serrâc için Yusuf el-Kamîni'nin farklı bir yeri vardır. Zira kendi ifadesiyle o, İbnu's-Serrâc'ın dedesinin ve babasının şeyhidir.[225] Buradaki "şeyh" ifadesini tasavvuf literatüründeki klasik anlamıyla, yani çerçevesi çizilmiş bir şeyh-mürit ilişkisi olarak algılamamak gerektiğini düşünüyoruz. Bize göre, özellikle tarikat bağı olmayan muvelleh dervişler söz konusu olduğunda, şeyh-

221 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 370; ez-Zehebi, *el-İber*, c. III, s. 287; *Tarihu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330.
222 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 127b.
223 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 127a-128a.
224 el-Ömeri, *Mesâlik*, c. VIII, s. 242-243.
225 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144b.

mürit ilişkisinin daha esnek bir çerçeveye oturduğunu düşünmek gerekmektedir. Zira muvelleh kavramı, diğer tarikatlardan farklı olarak, belli bir tarikat terbiyesine değil, bilakis bir muhalifliğe işaret etmektedir. Bu muhalif tavır, en fazla tarikat bağı olmayan muvelleh dervişlerde temsil ediliyor görünmektedir. Bu itibarla İbnu's-Serrâc'ın dedesi ve babasının Şeyh Yusuf'la ilişkisi belli bir tarikat usulü çerçevesinde oluşan bir bağa işaret etmekten ziyade, saygı ve hayranlıktan kaynaklanan bir muhabbete delalet etmelidir. Ancak formel anlamda tarikat bağı olmasa bile, onların Şeyh Yusuf'la bir araya gelip görüştükleri muhakkaktır. İbnu's-Serrâc da bunu ifade etmiş, kendisine, dedesi ve babasının onunla yaptığı görüşmelerin bereketinin miras olarak intikal ettiğini belirterek bu bereketten çokça istifade ettiğini dile getirmiştir.[226] Bu ifadeler, İbnu's-Serrâc'ın muvelleh dervişlere sempatisinin en büyük müsebbibinin Şeyh Yusuf olduğunu düşündürmektedir.

İbnu's-Serrâc, Şeyh Yusuf'un dış görünüş itibariyle dinin uygun görmediği şartlar içinde olduğunu kabul etmektedir. Ona göre bu Şeyh Yusuf'un zahiri halidir ve Rabbani feyizler neticesinde bu hale ulaşılmıştır. Bu sebeple, o zahiri hali sebebiyle kınanmamalıdır.[227] Bu düşünce biçimi, o zamanın toplumunda muvelleh dervişlere saygı gösteren bütün halk kesiminin ortak düşüncesidir. Birtakım olağanüstü hallerin kendisinde temerküz ettiği şahsiyetlerin, dış görünüşleriyle kınanacak bir hale sahip olsalar da, batınen bu olağanüstülüklerin kaynağı olmalarını sağlayacak bir ilahi hal taşıdıklarına inanılmaktadır.

Muvelleh dervişlerin halk nezdindeki itibarlarının bir diğer nedeni, bu tarz dervişlerin yaşamış oldukları bölgenin koruyucusu oldukları inancıdır. Bu koruyuculuk durumu, tasavvufa dost metinlerde sık sık vurgulanmıştır. İbnu's-Serrâc da Şeyh Yusuf'la ilgili bilgi verirken onun ölümüyle Moğolların Şam'a girişi arasında bir bağ kurmaktadır. Ölümünden sonra Moğolların Şam'a girip birçok fenalıklar yaptığını vurgulayarak, bir anlamda şehrin koruyucusuz kalması sebebiyle bu fenalıklara maruz kalındığına işaret etmeye çalışmaktadır.[228]

226 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 129b-130a.
227 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 129b-130a.
228 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 145a.

Zehebî, Şeyh Yusuf'un ölüm tarihini 649/1251-1252 olarak vermektedir.[229] İbnu's-Serrâc'ın da dahil olduğu diğer kaynaklar, onun 6 Şaban 657/29 Temmuz 1259 tarihinde vefat ettiğini haber vermektedir.[230] İbnu's-Serrâc'ın onunla yakın ilişkisi sebebiyle daha güvenilir bir kaynak olması ve kaynakların çoğunun ittifakı göz önüne alındığında, Zehebî'nin hatalı tarih verdiğini düşünmek daha doğrudur. Şöhretine uygun olarak cenazesi çok kalabalık olmuş ve istisnalar dışında, Şam halkının çoğu cenaze törenine iştirak etmiştir. Cenazesi Cebel-i Kasiyun'daki muvellehler türbesine defnedilmiş, mezarı halk tarafından kısa sürede nakışlı taşlarla çevrilmiş ve üzerine bir kitabe eklenerek ziyaretgâha dönüştürülmüştür.[231]

İbrahim b. Saîd eş-Şâğûrî (el-Cîâne)

İbnu's-Serrâc'ın eserinde zikrettiği muvelleh dervişlerden bir diğeri İbrahim b. Saîd eş-Şâğûrî'dir. Şâğûrî, Yusuf el-Kamînî'den sonra, Şam'daki en meşhur muvelleh konumundadır. Tarikat bağına dair bir bilgi zikredilmemektedir. Ancak, bir tarikat şeyhi olmasa da kendisine tabi kişilerden oluşan bir çevresi vardır ve onlarla beraber hareket etmektedir. Halep civarındaki Şağur köyünde ikamet etmiştir. Beraberindeki toplulukla Şam'a gelmesi, Yusuf el-Kamînî'nin vefat ettiği güne rastlamaktadır. Bundan önce Şam'a girmeye cesaret edememiş, nedenini soranlara şehrin kapılarına her geldiğinde kendisini bir aslanın engellediğini beyan etmiştir.[232] Bu beyan, şehre girmesine Şeyh Yusuf tarafından izin verilmediğine, bir anlamda bölgenin sahibinin Şeyh Yusuf olduğuna işaret etmektedir.

Şeyh İbrahim, bazı kaynaklara göre, muvellehler gibi hareket eder, yani namaz kılmaz, oruç tutmaz ve temizlenmezdi. Halktan ilgi görme sebebi, Şeyh Yusuf'a benzer şekilde keşf ve gayba dair verdiği haberlerdir.[233] İbnu's-Serrâc, onun ibadet eksikliğini tezkiye etmeye yönelik açık bir kerametini zikreder. Kerametin aktörlerinden biri meşhur âlim Muhyiddin en-Nevevî'dir.

229 ez-Zehebî , *el-İber*, c. III, s. 287.
230 Ebû Şâme, *Terâcim*, s. 202; İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 129b-130a; el-Ayni, *Ikdu'l-Cumân*, c. I, s. 226-227; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 100; el-Ömerî, *Mesâlik*, c. VIII, s. 242-243; İbnu'l-'İmâd, *Şezerât*, c. V, s. 448.
231 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 370.
232 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 100.
233 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 185; ez-Zehebî , *el-İber*, c. III, s. 343.

İmam en-Nevevî, Ramazan ayında onun yanına gelip elindeki yemeği göstererek oruç yediğine işaret etmiş ve onu eleştirmiştir. Ancak Şeyh yediği yemeği bir müddet sonra hiç bozulmamış olarak onun önüne koymuş ve bunun üzerine İmam en-Nevevî zahire dayalı yargısından dolayı utanmıştır. Yani Şeyh, zahiren yemek yerken görünse bile aslında onu yememektedir. İbnu's-Serrâc'a göre, Şeyh İbrahim bu kerametiyle İmam en-Nevevî'ye "ilm-i ledünnî" ile "ilm-i aklî" arasındaki farkı ve ilm-i ledünnînin üstünlüğünü öğretmektedir.[234]

İbnu's-Serrâc, Şeyh İbrahim'i sevmeyen birtakım insanların ona eziyet ettiğini söylemektedir.[235] Muhabbet besleyenler tarafından muvelleh dervişlere büyük bir ilgi gösterilmekle birlikte, onlar kendilerine muhalif olanlar nezdinde hiçbir saygınlığa sahip değildir. Bundan dolayı muvelleh dervişler, inanmayan ve muhalif olanlar tarafından şiddetle yerilmiş ve hatta bazen onların eziyetlerine maruz kalmışlardır. Şeyh İbrahim'de zikrettiğimiz durumun yansımaları açıkça görülmektedir.

İbrahim b. Saîd eş-Şâğûrî 7 Cemâziyelevvel 680/24 Ağustos 1281'de yaklaşık yetmiş yaşlarında iken vefat etmiştir. Cenazesi Cebeli Kasiyun'a, Şeyh Yusuf'un yanına defnedilmiştir.[236]

İbrahim el-Muvelleh

Şam'da ikamet eden muvelleh dervişlerden biridir. Belli bir tarikat bağı olduğuna dair kaynaklarda atıf bulunmamaktadır. Kendisine hamamların külhanlarında ikamet ettiği için "el-kamînî" sıfatı verilmiştir. Halk nezdinde itibar görmesinin nedeni, diğer muvelleh dervişler gibi gayba dair verdiği haberler ve keşflerdir. Kaynaklara göre, kadın ve erkekleri pis yerlerde etrafına toplar ve onlara keşf sayılabilecek haberler verirdi. Muvelleh dervişlerde sıklıkla görüldüğü üzere, namaz kılmazdı. Kaynaklarda İbn Teymiyye'nin, namaz kılmadığı ve pislikleri (kazurat) karıştırdığı için ondan tövbe etmesini istediği ve bunlardan vazgeçmediği için onu fiilen darb ettiği söylenmektedir. Vefat tarihi 725/1324-1325 olarak verilmektedir.[237]

234 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 152a.
235 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 154b-155b.
236 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 185; ez-Zehebî, *el-İber*, c. III, s. 343; el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. II, s. 290.
237 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 370; ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330.

Şeyh İbrahim, İbnu's-Serrâc'ın çağdaşı durumundadır. Ancak buna rağmen, müellifimiz onun hakkında fazla bilgi vermemektedir. Muhtemelen diğer muvelleh dervişler kadar şöhretli olmaması sebebiyle fazla bilgi verme ihtiyacı duymamıştır. İbnu's-Serrâc'ın onu konu edinmesi darp edilme hadisesiyle alakalıdır. Darp edilmesini muvelleh dervişlere yönelen haksız muameleye bir örnek olarak zikretmiştir. Darp edenin İbn Teymiyye olduğunu âdeti olduğu üzere zikretmeyip ondan sadece "ilim ehli olduğunu iddia eden bir şahıs" olarak bahsetmiştir. Ona göre, İbrahim el-Muvelleh büyük kerametleri ve halleri olmasına rağmen bu şahıs onu küçük görerek dövmüş ve ondaki açık hallerin aslı olmadığını iddia etmiştir. İbnu's-Serrâc, İbrahim el-Muvelleh vesilesiyle kendilerine karşı olan fukahaya yüklenmiştir. Ona göre, muvellehler tezahür eden hallerini küfür ve dalalet ehlinin yanında göstermiş olsalardı, onlar bile velayetlerine inanır ve saygı gösterirdi. Kâfirlerin bile saygı göstereceği bu dervişlere bazı Müslüman fakihler hakaret ve darb etmeyi layık görmektedir. Dolayısıyla ona göre bu muameleyi yapanları ilim ehli olarak değil dinin muhalifi olarak isimlendirmek gerekmektedir.[238]

Süleyman et-Türkmânî

İbnu's-Serrâc'ın atıf yaptığı muvelleh dervişlerden bir diğeri Süleyman et-Türkmânî'dir. Künyesinden Türk asıllı olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda onun hakkında bir tarikat bağı zikredilmemektedir. Ahmet Yaşar Ocak, namaz kılmama, oruç tutmama gibi özellikleri sebebiyle onun Kalenderi kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir.[239] Ancak onun hakkında zikredilenleri göz önüne aldığımızda, Kalenderi bir derviş olmaktan ziyade, tarikat bağı olmayan meczup nitelikli bir derviş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Süleyman et-Türkmânî Şam'da ikamet etmiştir. Kaynaklarda onun hakkında Alebiyyin'deki külhanlarda (kamîn) yaşadığı; daha önce Babu'l-Berîd taharethânesinde hayatını sürdürdüğü; necasetlerden sakınma ve temizlenme alışkanlığının olmadığı; namaz kılmadığı gibi hususlar zikredilmektedir. Ayrıca kaynaklar bütün bunlara rağmen avamdan insanların

238 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 127b-128a.
239 Ocak, *Kalenderîler*, s. 35.

peşinden gittiklerini de bildirmektedir.[240] Zehebî, Süleyman et-Türkmânî'in etrafının köpeklerle çevrelenmiş olduğunu ve onun bu köpeklerle beraber yaşadığını bildirmektedir. Zehebî'ye göre, elbisesi pisliklerle bezenmiş sakin ve az konuşan biridir ve kendisinde kâhinlerde görülen bir keşf hali tezahür etmektedir. Zehebî onun bu hali sebebiyle insanlar nezdinde itibara sahip olduğunu, ancak ona itibar edilmemesi gerektiğini bildirmektedir. Zehebî'nin ona itibar edenlere örnek olarak verdiği bir kişi de "şeyhim" dediği, âlim İbrahim er-Rıkkî'dir. İbrahim er-Rıkkî, onunla oturmakta ve sohbet etmektedir. Zehebî, İbrahim er-Rıkkî'nin ilmine rağmen onun yanında oturup onunla muhatap olmasını hayretle karşılamaktadır. Çünkü Zehebî'ye göre o, namaz kılmayan, dini olmayan, cinlenmiş biridir.[241]

Süleyman et-Türkmânî hakkında bilgi veren müelliflerden Yafiî, Zehebî'nin onun hakkındaki ifadelerini düşmanca olarak nitelemiştir. Yafiî'nin onun hakkında verdiği bilgiler, diğer kaynaklardan farklılık göstermemektedir. Ancak o da tıpkı İbnu's-Serrâc gibi bu bilgileri zahiri halden farklı şekilde yorumlamaktadır. Ona göre, muvelleh dervişler namazlarını kimsenin görmediği vakitlerde kılmaktadır. Yine Ramazan ayında oruç yemeleri gerçek değildir. Oruçlu olunması gereken zamanlarda insanların onları yemek yerken gördükleri doğrudur. Ancak onlar yedikleri şeyleri sadece çiğnemekte, yemekler midelerine inmemektedir. Yafiî onların zahiren böyle görünmelerini, insanlardan gizlenme isteğine veya muhtemel başka sebeplere dayandırmaktadır.[242]

İbnu's-Serrâc, Süleyman et-Türkmânî'nin ismini bir keramet anlatırken zikretmiştir. Keramette Şeyh Süleyman'ın haksız yere öldürülen birinin katilini öldürerek cezalandırması anlatılmaktadır. Olay Hasankeyf yakınlarında geçmektedir. Buradan, şeyhin Şam'da ikamet etmesine rağmen, bazı zamanlar Anadolu'ya geldiği anlaşılmaktadır. Bu keramet tasavvuf ehlinin halk zihninde gereğinde bir tür adalet sağlayıcısı olarak göründüğünü göstermesi açısından önemlidir.[243] Süleyman et-Türkmânî 19

240 el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 220a-220b; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 321-322; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 794.
241 ez-Zehebî, *el-İber*, c. IV, s. 39.
242 el-Yafiî, *Mirâtu'l-Cenân*, c. IV, s. 253.
243 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 131b-132a.

Şevval 714/20 Ocak 1315 tarihinde vefat etmiş ve Babu's-Sağîr Kabristanı'na defnedilmiştir.[244]

Konyalı Muvelleh

İbnu's-Serrâc, Konya'da yaşadığını zikrettiği bu muvelleh dervişin adını vermemiştir. Sadece Konya'nın dış bölgelerinde yaşadığını ve muvelleh olduğunu beyan etmiştir. İbnu's-Serrâc onun hakkında iki keramet zikretmektedir. Her iki keramet de muhtemelen muvelleh dervişlere yönelen eleştirilere cevap vermek amacıyla oluşturulmuştur. Bu itibarla onların durumlarını tasvir eden iki önemli örnek konumundadır. Birinci keramette, Konya'nın önde gelenlerinden bazıları bu muvelleh dervişin yanına uğramış ve onu ölmüş bir köpeğin kurtlanmış etini yerken bulmuşlardır. Onun hakkında daha önce de benzer şeyler duyan bu kişiler ondan yediği şeyden kendilerine de vermesini istemişlerdir. Onun vermiş olduğu köpek etini bir çuvala koyup evlerine götürmüş sonra pis olduğu düşünerek atmak için çuvaldan çıkardıklarında, o pis etin nefis bir kebaba dönüştüğünü görmüşlerdir. Dolayısıyla daha önce akıllarına gelen şeylerden dolayı da pişman olmuşlardır.[245] Şüphesiz bu keramet muvelleh dervişlerin topluma tiksindirici derecede tuhaf gelen bir eylemini savunma amacıyla oluşturulmuştur. Verilen mesaj, muvelleh dervişlerin zahire göre değerlendirilmemesi gerektiği hususudur.

İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği ikinci keramet de aynı mantığa dayanmaktadır. Buna göre, Konya'da yaşayan çoğu ilim adamı bu muvelleh dervişe muhalefet etmektedir. Bunlardan biri olan meşhur âlim Siraceddin el-Urmevî[246] bir gün onun yanına gidip ilmi meseleler hakkında sorular sormuş, muvelleh derviş de onun sorduğu bütün soruları en güzel şekilde cevaplandırmıştır. Bunun üzerine Siraceddin, "Bu adam yeryüzündeki ilim ehlinin en bilgilisidir, ona ilmi ledünnî verilmiştir" diyerek daha önce namaz kılmadığı ve oruç tutmadığı için ona yönelen muhalefetinden dolayı

244 el-Birzâlî, *Târîh*, Vr. 220a-220b ve *el-Vefeyât*, s. 279; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 321-322; ez-Zehebî, *el-İber*, c. IV, s. 39; İbn Tağriberdi, *el-Menhel*, c. VI, s. 61; *ed-Delîl*, c. I, s. 322.

245 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 211a-211b.

246 Siraceddin Urmevî, Konya kadısıdır. 594/1197-1198 yılında doğmuş, 682/1284-1284'te Konya kadısı iken orada vefat etmiştir. Musul'da öğrenim görmüştür. Fıkıh usulü ve mantık alanında kitapları vardır. Bkz. İbn Kadı Şuhbe, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, c. II, s. 202.

tövbe etmiş ve Allah'tan kendisini ve kendisi gibi düşünenleri affetmesini istemiştir.[247] Bu keramet de muvelleh dervişler hakkında çoğu insanın kafasında oluşması muhtemel eleştirileri ortadan kaldırma amacıyla oluşturulmuş olsa gerektir. Keramet vasıtasıyla onlara yönelen namaz kılmama, oruç tutmama, pis ve sefil halde yaşama, cahil olma gibi alışılmış eleştirilerin hepsi toptan ortadan kaldırılmak istenmiştir. Bilindiği gibi Kadı Siraceddin ömrünün son zamanlarını Konya'da geçirmiş ve 1283 yılında orada vefat etmiş çok itibarlı bir âlimdir. Önceleri Mevlânâ'ya muhalifken sonraları muhibbi olmuş ve ona karşı bütün itirazlarından vazgeçmiş, hatta sema ve rebab yüzünden Mevlânâ'ya muhalif ulemanın ona karşı harekete geçmesini engelleyerek koruyuculuğunu yapmıştır.[248] Kadı Siraceddin'in Mevlânâ'nın şahsında tasavvufa karşı olumlu bakış açısına sahip olmasının, onu bütün muvelleh dervişleri yüceltme noktasına götürüp götürmediği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak kerametin esas vurgusunun, muvelleh dervişlerin eleştirilen eylemlerinin Kadı Siraceddin gibi toplum nezdinde çok itibarlı bir âlim tarafından yüceltilmesini sağlamak olduğunu söylemek mümkündür.

Kadîb el-Bân el-Mevsılî

Künyesi Ebû Abdullah olup Musul'da ikamet etmiştir. İbnu's-Serrâc'ın eserinde muvelleh sıfatını verdiği sufiler içinde 6./12. yüzyılda yaşayan tek odur. Abdülkadir Geylanî'nin çağdaşı olup yaklaşık olarak 570/1174-1175 yılında vefat etmiştir. İbnu's-Serrâc onu muvelleh sıfatıyla tanımlamaktadır.[249] Kadîb el-Bân hakkında verilen bilgiler içinde onun muvelleh olarak tanımlanmasını gerektiren husus kanaatimizce namaz kılmaması olmalıdır.[250] Kaynaklara göre, Musul kadısı, onu sultana şikâyet ederek Musul'dan çıkarılmasını istemiştir.[251] Bu isteğin sadece namaz kılmaması sebebiyle olup olmadığı hususunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansur'un verdiği bir

247 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 210b-211a.
248 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin-Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999), s. 241.
249 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 76b-77a.
250 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 76b-77a; el-Munâvî, *el-Kevâkib*, c. I, 694.
251 İbnu'l-Verdî, *Tetimme*, c. I, s. 131.

bilgi, namaz kılmamak dışında başka muhalif davranışları da olduğunu düşündürmektedir. Buna göre, Kadîb el-Bân'ı biri eleştirmiş ve ona şeytan demiştir. Bu suçlamaya çok kızan Kadîb el-Bân tepki olarak üzerindeki elbiseleri çıkarmış ve bir süre çıplak halde kalmıştır.[252] Bu bilgi muvelleh dervişlerde görülen giyim-kuşam ve yaşam tarzı konularındaki muhalif tavrın onda da var olduğuna bir işarettir. Namaz kılmaması eleştirileri üzerine Abdülkadir Geylânî'nin onu savunması, İbnu's-Serrâc da dahil onun hakkında bilgi veren kaynaklarca zikredilmektedir. Buna göre, Abdülkadir Geylanî onun insanların görmediği yerlerde namazını kıldığını belirtmiş ve ithamın haksız olduğunu vurgulamıştır.[253]

Hilal el-Muvelleh el-Havrânî

İbnu's-Serrâc dışında hakkında bilgi veren başka bir kaynağa rastlamadığımız Hilal el-Muvelleh el-Havrânî, nisbesinden anlaşıldığı kadarıyla, Şam yakınlarındaki Havran bölgesindendir. İbnu's-Serrâc, onun birkaç sene Şam'da ikamet ettiğini söylemektedir. İbnu's-Serrâc'a göre, Hilal el-Muvelleh el-Havrânî, İslamın koruyucularından biridir ve bu duruma delil olarak Moğolların Şam'a girmesini göstermiştir. Şeyh Hilal, 699/1299-1300 yılında öldürülünceye kadar Moğollar Şam'a girememişlerdir. İbnu's-Serrâc, onun dış görünüşünün çok iğrenç olduğunu belirtmiştir. Öyle ki, onu gören herkes, halinden dolayı, onu hakir görmektedir. İbnu's-Serrâc, onun namaz ve oruç ibadetlerine devam edip etmediğine dair bir bilgi vermemiştir. Ancak onun görüntüsünü iğrenç olarak nitelemesinden hareketle, ibadetler konusunda eksikliği olduğu şeklinde tahmin yürütmek yanlış olmayacaktır. Kerametleri olması hasebiyle İbnu's-Serrâc tarafından veli olarak kabul edilmektedir.[254]

Şehrimân el-Muvelleh et-Türkmânî ed-Dımaşkî

Şehrimân el-Muvelleh, nisbesinden anlaşılacağı üzere Türk asıllıdır. Dımaşkî nisbesi Şam'da ikamet ettiği için verilmiş olsa gerektir. Muvelleh

252 İbn Ebi'l-Mansûr, *Risâle*, s. 29-31.
253 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 76b-77a; el-Munâvî, *el-Kevâkib*, c. I, 694; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 734.
254 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 205b-206a.

olmadan önce Şam'da dükkânı olan bir tüccardır. Muvelleh olmasına dair kaynaklarda anlatılanlara göre bu hale aniden girmiştir. Hac ibadeti için bir kafilenin yola çıkacağı gün aniden şiddetli bir ağlama nöbetine tutulmuştur. Heyecan ve coşkunluk içinde iken kafileye tabi olup hacca gitmiştir. Ancak hacdan aklı çekilmiş olarak geri dönmüştür. Bu tarihten sonra onda, muvellehlerde tezahür eden şeyler görülmeye başlamıştır. Ölüm tarihi 678 (Şaban) / 1279-1280 (Aralık-Ocak) olarak verilmektedir. Vefat edinceye kadar, veleh haliyle yaşamıştır.[255]

İbnu's-Serrâc, Şeyh Şehrimân'ı, muvellehlerin en büyüklerinden biri olarak tanıtmış, onun çokça salih halleri olduğunu söylemiştir. Onun salih hallerinden biri olarak anlattığı bir olay, oldukça ilginçtir. Şehrimân'ın muhiplerinden biri sürekli onunla sohbet etmeye gitmekte ve her seferinde onu evine davet etmektedir. Şehrimân en sonunda ısrarlara dayanamayıp onun davetine icabet etmeye karar vermiştir. Adam onu evinde ağırlamıştır. Ağırladığı odanın içi meyvelerle doludur. Şehrimân buradaki bütün meyveleri yemiş ve sonra evin bir köşesine pislemiştir. Onu davet eden ev sahibi de bu durumu görünce kızıp onu evinden kovmuştur. İbnu's-Serrâc, onun davranışını ayıplayan ve onu evinden kovan muhibbini cahillikle itham etmektedir. Zira Şehrimân, bilinçli bir şekilde kendisini kovdurtmuştur. İbnu's-Serrâc, Şehrimân'ın yaptığı davranışın melamet felsefesiyle bağlantısını kurmaktadır. Ona göre, muhibbinin ona muhabbeti sahih olsa idi, bunu anlaması ve onu küçük görmemesi gerekirdi.[256]

255 ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, sene: 671-680, s. 302; İbn Tağriberdi, *ed-Delîl*, c. I, s. 345.
256 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 198a.

MUVELLEH DERVİŞLERE TEPKİLER: MEDRESE-TEKKE MÜCADELESİ

Medreseler İslam nizamının kaynağı olan hukukun (fıkıh) üretildiği yerlerdir. İslam dininde hukuk Allah'ın iradesinin sosyal hayata yansımasını ifade etmektedir. Hukukun üretildiği merkezler olan medreseler, doğal olarak siyasi ve toplumsal meşruiyetin temel kaynağı konumundadır.

Tasavvufi kurumlar 7./13. yüzyılda gösterdikleri hızlı gelişim sonucunda medreselerin dini temsil konusundaki rolüne ortak olmuşlardır. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, bir kurum olarak medreseler ve medrese ulemaları toplumdaki önem ve değerlerini korumuşlardır. Tasavvufun gelişim göstermesi, medresenin mevcut misyonunu sürdürmesine bir engel oluşturmamıştır. Devlet ve toplum tarafından tasavvufa ve tasavvufi kurumlara verilen destek, benzer şekilde medreseye ve medrese ulemasına verilmeye devam etmiştir. Medreseler de tasavvufi kurumlar kadar gelişme göstermiştir. Gilbert, 1260'ta Şam'da 34'ü Şafii, 35'i Hanefi, 9'u Hanbelilere ait olmak üzere 78 medrese ve yedi de dar-ül-hadis olduğunu söylemektedir. Buna karşılık on bir hangâh, yedi ribat ve sekiz zaviye olmak üzere 26 tasavvufi kurum bulunmaktadır.[1] Ziadeh'in aynı dönem için verdiği rakamlarda tasavvufi kurumların sayısının arttığı görülmektedir. Ziadeh, 1262'de Şam'da 21 ribat, 17 hangâh ve sekiz zaviye, Halep'te üç Ribat, 35 Hangâh, üç zaviye olduğunu belirtmektedir.[2] Aynı dönemde Anadolu'da 19'u Konya'da, 94'ü diğer şehirlerde olmak üzere 113 medrese bulunmaktadır. Medrese sayısı Halep'te 44, Mısır'da ise yaklaşık 54 olarak tespit edilmiştir.[3] Verdiğimiz rakamlar, Şam ve Ana-

1 Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship," s. 119.

2 Ziadeh, *Urban Life*, s. 90.

3 Gary Leiser, "The Madrasah and Islamization of Anatolia before the Ottomans," *Law and Education in Medieval Islam-Studies in Memory of Professor George Makdisi*, ed. Joseph E. Cowry-Devin J. Stewart-Shawkat M. Taorawa, (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2004), s. 176. 7./13. yüzyılda Mısır'da mevcut medrese ve tasavvufi kurumlar hakkında daha geniş bilgi için şu iki kaynağa bakılabilir. Bkz.

dolu dolaylarında medreselerin oldukça yaygın olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.[4]

Medrese mensuplarıyla tasavvuf mensupları arasında başlangıçtan itibaren bir gerilim olmuştur. Zira hukukun temsilcisi olan fakihlerle, sufilerin dini yaşama biçimleri ve bilgiye ulaşma yöntemleri farklıdır. Medrese ulemasının genel karakteri, Sünni İslamın genel yapısına uygun olarak, dini Allah'ın kanunları üzerinde yoğunlaşmış bir yaklaşımla algılamaktır.[5] Tasavvuf ise bu bakış açısını değiştirmiş ve dikkati hukuki olandan ziyade, bizzat Allah'a yönelterek onu sevmeyi, dini pratiklerin içinde en önemli noktaya çekmiştir. Aslında medrese ulemasının, Allah'ı sevmenin dinde en önemli unsur haline gelmesine bir tepki duyması söz konusu değildir. Esas sorun, tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkardığı farklı bilgi kaynaklarından neşet etmektedir. Tasavvuf, vahyin bildirdiği, aklın kavradığı ve duyu organlarının müşahede ettiği hakikatlerin ötesinde keşif ve ilhamla kavranan gerçeklikler olduğunu savunmaktadır. Keşif ve ilham doğası gereği sübjektif bilgi kaynaklarıdır. Bu sübjektif metotlarla ulaşılan yorumların medrese ulemasının tepkisini çekmesi doğaldır. Tasavvuf mensupları bu yorumları, dinin zahiri yönünün yanında batıni manasının da olduğunu ve medrese ulemasının bunu anlayamadığını öne sürerek meşrulaştırmaktadır.[6]

Medrese ulemasıyla tasavvuf mensupları arasındaki metodolojik farklılıktan kaynaklanan gerilimi artıran başka hususlar da vardır. Bunlardan en önemlisi sufilerin Allah'a ulaşma adına yapmış oldukları birtakım

Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Ali b. Abdulkadir el-Makrîzî, *Hıtâtu'l-Makriziyye*, (Bağdat: Mektebetu'l-Musenna, t.y.), c. II, s. 426-436; Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara fi Târîhi Mısr ve'l-Kâhire*, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye), 1967, c. II, s. 255-274.

4 Gary Leiser, "The Madrasah and Islamization of Anatolia before the Ottomans," *Law and Education in Medieval Islam-Studies in Memory of Professor George Makdisi*, ed. Joseph E. Cowry-Devın J. Stewart-Shawkat M. Taorawa, (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2004), s. 176. 7./13. yüzyılda Mısır'da mevcut medrese ve tasavvufi kurumlar hakkında daha geniş bilgi için şu iki kaynağa bakılabilir. Bkz. Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Ali b. Abdulkadir el-Makrîzî, *Hıtâtu'l-Makriziyye*, (Bağdat: Mektebetu'l-Musenna, t.y.), c. II, s. 426-436; Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara fi Târîhi Mısr ve'l-Kâhire*, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye), 1967, c. II, s. 255-274.

5 Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din-Hukuk-Eğitim*, s. 274.

6 İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslâm*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), s. 76-77, 133.

eylem ve ayinlerdir. Bu uygulamalar bazen dinin temel kaynaklarında olmayan unsurlar içermektedir. Zira tasavvuf yapısı gereği daha esnek, dış etkenlere, farklı renklere karşı daha müsamahakâr, hatta eğilimlidir. Bu sebeple tasavvufi akımlar farklı kaynaklardan beslenmekte bir mahzur görmemiştir. Medrese ise yüksek ahlaki değerleri ve entelektüel standartları savunmuş ve temeli olmayan yeniliklere karşı çıkmıştır.[7]

Bu yaklaşım farklılıkları nedeniyle, sufilerle medrese uleması arasında gerilim hiçbir zaman eksik olmamıştır. Hallâc-ı Mansûr'un hulûl inancı iddiasıyla zındıklıkla suçlanması ve idam edilmesi gibi olaylarla bu gerilim zirveye çıkmıştır.[8] Başlangıçtan beri var olan gerilim, zamanla her iki kurumun da toplumsal bir temeli olması sebebiyle, biraz da zorunluluk gereğiyle bir uzlaşmaya dönüşmüştür. Kuşeyrî'nin tasavvufun temellerinin Sünni esaslara aykırı olmadığını vurguladığı meşhur risalesi, uzlaşmada önemli bir rol oynamıştır. İmam Gazâlî'nin de Sünni İslamın bakış açısıyla sufilerin teorilerinin birbirine zıt olmadığını vurgulayan çalışmalarıyla bu gerilimi önemli ölçüde azalttığını söyleyebiliriz.[9]

Şunu da belirtmeliyiz ki, tasavvuf mensuplarıyla medrese uleması her zaman bir mücadele içinde olmamıştır. Zamanla medrese uleması arasında tasavvufa bir yönelim olmuş ve birçok medrese uleması aynı zamanda sufilik yolunu benimsemiştir. Tabakat kitapları tarandığında hem fakih hem de zahid veya sufi sıfatlarını birlikte taşıyan çok sayıda kişi olduğu görülecektir.[10] Anadolu bu açıdan çok daha farklı bir konumdadır. Zira Anadolu'da medrese ve tekke mensupları arasında, zaman zaman

7 Muhammad Muzammil Haq, *Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India*, (Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1985), s. 14-16.

8 Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi: Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996), s. 89-90. Hallâc-ı Mansûr'un suçlanışı ve dava süreci için bkz. Louis Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi-İslâm'ın Mistik Şehidi*, çev. İsmet Birkan, (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), c. I, s. 421-672.

9 İbrahim Kutpı, "Tasawwuf: Its Doctrine and Practice," *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, ed. Mohamed Taher. (New Delhi: Anmol Publications, 2003), c. VII, s. 114; Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 80.

10 Örnek için bkz. İbn Kadı Şuhbe, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, c. I, s. 290., c. II, s. 128, 130, 153, 180, 181-182, Ebû Amr Takıyyuddin Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye*, tah. Muhyiddin Ali Necib, (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1992), c. I, s. 227, 311, 436, 434-442, c. II, s. 595; Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1978), c. II, 323, 324, 341. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Battûta, *Seyahatnâme*, c. I, s. 140.

çatışmalar olsa da, İslam dünyasının başka hiçbir yerinde görülmemiş düzeyde bir koalisyon ve uyum söz konusudur. Bu açıdan Anadolu İslam dünyasında tektir. Hatta bazı Anadolu şehirlerinde tekkeler ilk olarak medreselerin bir eklentisi olarak faaliyete başlamıştır. Bazı medreseler temel fonksiyonu olan klasik dini öğretim yanında, sufilik merkezleri olarak da hizmet vermişlerdir.[11]

7./13. yüzyılda tasavvuf ve medrese arasındaki gerilim yeniden hızlanmıştır. Elit bir tasavvuf anlayışının temsilcisi olan İbn Arabî, vahdet-i vücud felsefesiyle bu gerilimin odağı durumundadır. İbn Arabî ve takipçileri fukaha ve diğer ulema tarafından şiddetle yerilmekte, hatta zındıklıkla suçlanmaktadır.[12] Popüler tasavvuf alanında ise eleştirilerin odağında mu-

11 Gilbert, "Institutionalization of Muslim Scholarship," s. 176. Wolper çalışmasında Amasya, Sivas ve Tokat'ta kurulan ilk tekkelerin medreselerin eklentisi olarak faaliyete başladığını bildirmektedir. Bkz. Wolper, *Cities and Saints*, s. 60. Anadolu bölgesi tasavvufî yapısı bakımından da diğer İslam ülkelerine göre daha esnek ve hoşgörülü bir ortama sahipti. Bu hoşgörü özellikle İbn Arabi ve Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin temsil ettiği iki büyük tasavvuf ekolü tarafından yürütülüyordu. Hoşgörü sadece İslam dini mensuplarına gösterilmiyordu. 7./13. yüzyılda Anadolu coğrafyası çok yoğun biçimde gayrimüslim nüfusa sahipti. İbn Arabî ve Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî gibi büyük mutasavvıflar Anadolu'daki mevcut diğer din mensuplarıyla temas içindeydiler. Onlar bir anlamda dinler-üstü bir bakışa sahip kişiliklerdi. Bu iki büyük ekolün yanında, Türkmen babaları tarafından temsil edilen halk İslamının, Orta Asya göçebe geleneği ve Şamanistik kökleri nedeniyle sahip olduğu hoşgörü ve esnekliği Anadolu tasavvufuna yansıtması, bölgenin hoşgörü açısından diğer İslam bölgelerinden farklılaşmasına önemli katkı sağlamıştır. Bkz. Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin-Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Gültekin, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), s. 2-3. Medreselerin sufilik merkezleri olması durumu bazen tersine dönebiliyor ve sufi kurumları da klasik dini eğitim verilen yerler olabiliyordu. Jonathan Berkey, 8./ 14. yüzyılın başlarında Mısır zaviyelerindeki şeyhlerin sufi liderliği yanında hadis, fıkıh veya diğer dini ilimleri öğreten hocalar konumunda bulunduklarını belirtmektedir. Bkz. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo-A Social History of Islamic Education*, (Princeton: Princeton University, 1992), s. 58.

12 Vahdet-i vücud felsefesi doğrultusunda İbn Arabî'ye yöneltilen eleştiriler için bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), s. 105-267. Onun özellikle Fusûs'daki sözlerinin tevil kabul edip etmeyeceği, doğal olarak küfre düşüp düşmediği tartışmaları için bkz. Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Kavlu'l-Munbî an Tercemeti İbn Arabî: Mevsûatu'l-Ârâi fî İbn Arabî es-Sufî* (İSAM kütüphanesindeki fotokopi nüsha kullanılmıştır), Vr. 3a-10b. İbn Arabî'nin düşünceleri o kadar etkili olmuştur ki, *Mukaddime* yazarı İbn Haldun, İbn Arabî'nin *Fusûs* ve *Futuhât* gibi eserlerinin görüldüğü yerde ya yakılması veya suyla yıkanarak okunmaz hale getirilmesi konusunda fetva vermiştir. Bkz. Ebu Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, yay. Muhammed B. Tâwît At-Tanjî, (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), s. 110. Bu konuda ayrıca bkz. Claud Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabî*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), s. 249-250. Addas ona tepki olmakla birlikte, İbn Arabî'nin hiçbir zaman şiddete maruz kalmadığını, hatta Şam'da ona oldukça itibar eden hatırı sayılır sayıda muhibbi olduğunu, bunlar arasında kadılar da bulunduğunu, hatta onun Şam'daki Maliki kadısının kızıyla evlenecek kadar fıkaha kesimiyle iyi ilişkileri olduğunu belirtmektedir. Bkz. *Quest for the Red Sulphur*, s. 250-251.

velleh dervişler vardır. Onların bu coğrafyada hızlı yayılmaları, Horasan sufiliğinin temeli olan aşk kavramının fikir ve uygulama alanındaki tezahür biçimlerinin, geniş halk kitleleri arasında taraftar bulmasına ve uygulanmasına yol açmıştır. Muvelleh dervişlerin uygulamalarının yaygınlaşması da medrese ulemasının bunlara şiddetle tepki göstermesine neden olmuştur.

Gerilimin ulema tarafındaki öncülüğünü çoğunlukla Hanbeli mezhebine mensup fukaha yürütmüştür. Josef Van Ess, Hanbeli mezhebi mensuplarında sufi karşıtlığının gelişiminde Hallâc-ı Mansûr vakasının önemli olduğu kanaatindedir. Bu olayla görüşler keskinleşmiş ve sufilik yoluyla başlamış olan iyi ilişkiler geleneği kesintiye uğramıştır.[13]

Medrese uleması açısından hemen hemen bütün tasavvuf mensuplarında Kitap ve Sünnetin dışına çıkmakla itham edebilecek unsurlar bulmak mümkündür.[14] Ancak 7./13. yüzyılda fukahanın sufilik karşıtlığının belli ve açık bir biçimi yoktur. Tepki nasıl bir sufi olduğunuza ve hangi pratikleri yaptığınıza göre değişmektedir.[15] Fukahanın bu dönemdeki tepkisinin tasavvuf mensuplarının bütününe değil, esas itibariyle muvelleh dervişlere ve onların uygulamalarına olduğu görülmektedir. Hanbeli fukahasının tepkisinin sertliği, bu eylemlerin yaygınlaşmasıyla doğru orantılıdır.

Dönemin Hanbeli fukahası arasında muvellehlere en sert eleştirileri yönelten kişi İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye, özü itibariyle şeriata dayanmayan bütün uygulamaları sapma olarak nitelemiştir. Bu bakış açısıyla muvelleh dervişlere karşı çok katı davranmış ve onlara çok sert eleştiriler yöneltmiştir. Onları şeytanın velileri olarak vasıflandırmış ve uygulamalarına şiddetle karşı çıkmıştır.[16]

13 Josef Van Ess, "Sufism and Its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations and Transformations," *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong-Bernd Radtke, (Leiden: EJ. Brill,1999), s. 30.

14 Hans Joachim Kissling, "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire," *Studies in Islamic Cultural History*, ed. G. E. Von Grunebaum, (Wisconsin: American Anthropological Association, 1954), C. LVI, Nr.: 2, Part: 2, s. 24.

15 Van Ess, "Sufism and Its Opponents," s. 34.

16 İbn Teymiyye'nin eleştirileri temelde Kalenderi ve Rifai dervişlerine yönelikti. Bkz. Serajul Hague, *Imam Ibn Taimiya and His Project of Reform*, (Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1982), s. 91-94. İbn Teymiyye, "Kalenderi, Cavlaki ve benzeri dervişlere zekât verilir mi?" şeklinde bir soru üzerine verdiği fetvada, şayet yapmadıkları ibadetlerin kendilerine farz olmadığına, işledikleri masiyetlerin kendilerine günah olmadığına inanıyorlarsa, onlar kafir olurlar; onlara zekat verilmez ve tevbe etmezlerse katl edilmeleri gerekir demektedir. Fetvanın devamında, inançları bu şekilde değilse bile şayet bu fiil-

İbn Teymiyye'nin eleştirilerinden en fazla payı alanlar Rifai dervişleridir. İbn Teymiyye, Rifai dervişleriyle devlet sarayında yapmış oldukları münazaranın ardından Rifailer hakkında müstakil bir risale yazmış ve onların hak yoldan nasıl sapmış olduklarını izah etmeye çalışmıştır.[17] İbn Teymiyye bu müstakil makalesi dışında tasavvuf hakkında verdiği diğer fetvalarda da Rifailere ve onların uygulamalarına şiddetli itirazlar yöneltmiş ve onları sapkınlıkla suçlamıştır.[18]

7./ 13. yüzyılda mutasavvıflarla medrese uleması arasındaki çatışma genel olarak çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu hususlarda devam etmiştir. Uzun soluklu olan bu mücadele belli kavramlar etrafında şekillenmiştir. Taraflar arasındaki karşılıklı ilişkiyi anlamak için üzerinde tartışma yürütülen bu olguları ve tarafların süreç içinde serdettikleri argümanları incelemek faydalı olacaktır.

Velilik

7./13. yüzyılda fukahayla fukara arasındaki mücadele temel olarak veli kavramı etrafında şekillenmiştir. Bu durum, veli kavramının tasavvuf akımı içindeki merkezi rolü nedeniyle doğal kabul edilmelidir. Kavram etrafındaki tartışma, velilik kurumunun var olup olmadığına değil, dönüştüğü biçime odaklanmıştır. Veli kavramının içeriği zaman içinde tasavvufun ortaya çıktığı ilk zamanlardakinden farklı bir hal almış, kavram bir kültü ifade eder biçime dönüşmüştür. Kavram üzerindeki tartışma, esas itibariyle bu dönüştüğü hal üzerinden yürütülmüştür.

Veli kavramı, Arapça v-l-y kökünden türemiş olup bir şeye yakın olan, dost, yardımcı, hami, koruyucu, sahip, bir işin yapımını üstlenen, sorumlu gibi anlamlara gelmektedir.[19] Kavram aynı zamanda yardımcı ve dost anlamlarıyla Allah'ın isimlerinden biri olup Allah'a yakın olduğu ve ona yakınlık sağladığı düşünülen kişilere ad olarak verilmiştir. Allah'a

leri yapıyorlarsa, durumları şüpheli olduğu için zekat verilmemesi uygun olur diye eklemektedir. Bkz. Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Fetvâ fî Defi'z-Zekâti İle'l-Kalenderiyyeti ve'l-Cevâlikıyyeti ve Edbirâihim*, yay. Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevi, (Medine, 2002), s. 15.

17 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 445.

18 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 57, 286, 309-310, 330, 610-611.

19 Maluf, *el-Muncid*, V-l-y maddesi, s. 919.

yakınlığın elde edilmesi ise kişinin onun emirlerine uyması, yasaklarından kaçınması neticesinde ulaştığı doğal bir sonuç olarak kabul edilmiştir.[20]

Tasavvuf literatüründe, bütün sufiler toplumun en seçkin kişileri olarak addedilmektedir. Tasavvuf mensuplarının, sahip oldukları bu konuma samimi ibadet ve ihlasları neticesinde ulaştıklarına inanılmaktadır. 4./10. asırda yaşayan Ebu Nasr es-Serrâc, sufi taifesini şöyle tanıtmıştır:

> Bu sufi taifesi doğrulukları ve dindarlıklarıyla bilinirler. Bunlardan her biri bir yerin önderi ve dinin ahkâmı konusunda halkın rehberidirler. Müslümanlar onların ahkâm-ı din konusundaki sadakatlarını tasdik, Resulullah'tan rivayetleri konusunda şehadetlerini tasdik etmişler, onlar da haber ve eserlerini ona dayandırmışlardır.[21]

Görüldüğü gibi, sufiler toplumun önde gelen din önderleri olarak tavsif edilmiştir. Veliler ise, bu ayrıcalıklı konumdaki sufiler topluluğunun en seçkinleri olarak kabul edilmiştir. Onlar, Allah'a bağlılık, onun emirlerine itaat ve ona yakınlık hususlarında toplumun en temayüz etmiş şahsiyetleri olarak addedilmiştir.[22] Velilerin sıradan insanlarda görülmeyen birtakım hususiyetlere sahip olmaları da Allah'ın emir ve yasaklarına riayete diğer insanlardan farklı şekilde itina göstermelerinden dolayıdır. Bu itinaları sebebiyle Allah'a diğer insanlardan daha yakın oldukları ve Allah'ın yakınlıklarından dolayı onları kendisine dost edindiği kabul edilmiştir. Allah da kendisine dost edindiği veli kullarına, bu özelliklerinden dolayı birtakım olağanüstü özellikler vermiştir. Dolayısıyla her Müslüman potansiyel anlamda Allah'ın velisi olmaya adaydır. Her Müslümanın, Allah'ın emir ve yasaklarına uyduğu ölçüde, değeri yükselecek ve özel birtakım hususiyetlere sahip olacaktır. Bir sufi bu durumu şöyle dile getirir:

20 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, Veli Maddesi, s. 754-755.

21 Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, (İstanbul: Altınoluk Yayınları), 1996, s. 311.

22 Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfileri*, çev. Mehmet Dağ-Kemal Işık-Ruhi Fığlalı-Abdülkadir Şener-Rami Ayas-İsmet Kayaoğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978), s. 104.

> Kırk gün süreyle samimiyet ve ihlasla zühde devam eden kişide Allah tarafından birtakım kerametler zâhir olmaya başlar. Kimde böyle bir şey zâhir olmamışsa, bu onun zühdündeki sadakat ve ihlas noksanlığındandır.[23]

Zühd döneminin veli ve keramet anlayışını yansıtan bu ifadeler, genel anlamıyla kabul görmüş, bu şekilde yansıtılan veli ve keramet tasavvuruna fukahanın tepkisi yönelmemiştir. İbnu's-Serrâc'ın eserinde ilk dönem sufilerine dair zikrettiği kerametler de bu tanımın içeriğine uyumlu olarak zikredilmiştir. İlk dönem sufileri için zikredilen kerametlerin çoğu insanları namaza, duaya, itaata veya toplumdan uzaklaşıp kendini Allah'a adamaya yönlendirmektedir. Veliler tarafından gösterilen olağanüstü hadiselerin, onlara verilen bir yetkinin sonucu değil, Allah'a yaptıkları dua, ibadet ve yaşadıkları zühd hayatı karşılığı elde edilen yakınlık sonucu ortaya çıktığı net olarak vurgulanmaktadır. Bu kerametlerde veliler Allah'a kulluğun kristalize edildiği şahsiyetlerdir. Kerametler ve keramet gösteren şeyhin değeri, ibadet ve taatın değerinin yanında ikincil öneme sahiptir. [24]

Ancak tasavvufun gelişim aşamasında, bu veli portresi bir değişime uğramıştır. Başlangıçta Allah'a yakın olduğu düşünülen şahsiyetler için kullanılan veli kavramı zamanla bir anlam genişlemesine uğramış ve Allah tarafından seçilmiş kutsal kişilikler haline dönüştürülmüştür. Chase Robinson, tasavvufi kişiliklerin kutsal adama dönüşmesinin siyasi şartlar neticesinde geliştiği kanaatindedir. Robinson bu durumun başlangıç noktası olarak, Abbasî hilafetinin zayıflamaya, doğal olarak İslam dünyası için bir merkez olma rolünü kaybetmeye başladığı 3./9. yüzyılın ikinci yarısına işaret etmektedir. Bu tarihte Abbasi Hilafeti, iktidarı yerel hanedanlarla paylaşmaya başlamıştır. Ona göre Abbasi halifesi, "Allah'nın Halifesi" unvanıyla dini ve politik birliği varlığında simgelemektedir. Bu dini ve politik imgenin söz konusu zaman diliminde zayıf ve etkisiz bir pozisyona düşmesiyle kutsalın temsilcisi sıfatı velilerin tekeline geçmiştir.[25]

23 Ebu Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, s. 309.

24 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 2b-42b.

25 Chase Robinson, "Prophecy and Holy Man in Early Islam," *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. James Howard-Johnston-Paul Antony Hayward, (Oxford: Oxford University

Veli kavramının kutsalın temsilcisi olma sürecine bir başlangıç noktası tayin etmek zor olsa da 3./9. yüzyıldan 7./13. yüzyıla kadar geçen sürede, İslam dünyasındaki siyasi durumun ve politik istikrarsızlığın bu sürece katkı yaptığını belirtmek gerekecektir.

Veli kavramının bu şekilde kutsallık ifade etmeye başlaması, tasavvufa mensup şeyhlerin ebedilik sıfatıyla vasıflandırılmalarının yolunu açmıştır. Muhammed Umar Memon, tasavvuf literatüründe böyle bir anlayışın ortaya çıkmasında kavramın kökeninin etkisi olduğu kanaatindedir. Ona göre, Allah'a ait bir isimden türemiş olan veli kavramı, Allah'ta var olan ebedilik düşüncesini içermesi sebebiyle, tasavvuf mensuplarında tıpkı Allah'ta olduğu gibi ebedilik ilhamının cisimleşmesine yol açmıştır.[26] Onun yorumundan hareket edersek kavramın Allah'ın isimlerinden biri olan "el-Veli"den türetilmesinin tasavvufi kişiliklerin kutsal adama dönüşmesinde önemli bir rol oynadığına işaret etmek gerekecektir.

İbnu's-Serrâc da bu konuda tasavvuf geleneğiyle uyumlu hareket etmekte ve velilerin ebedilik vasfı olabileceğini kabul etmektedir. İbnu's-Serrâc ebedilik verildiğini belirttiği bir veliyi zikrettikten sonra, bu durumun olabilirliğini tartışmış ve velilerin ebedilik elde etmesinin İslama aykırı olmadığını dile getirmiştir. Ona göre, Kur'an-ı Kerim'deki "Biz senden önce hiçbir beşere ebedilik vermedik"[27] ayeti Hz. Peygamber'den önceki dönemi kastetmesi hasebiyle, sonraki dönemleri bağlayıcı bir anlam ifade etmemektedir. İbnu's-Serrâc, "Hz. Peygamber'in ümmetini şereflendirmek için bazı havâsstan kişilere ebedilik verilmiştir ve bundan ancak cahiller şüphe eder" demektedir.[28]

Press, 1999), s. 270.

26 Muhammed Umar Memon, *Ibn Taimiya's Struggle aganist Popular Religion with an Annotated Translation of His Kitab "Iqtida as-Sirat al-Mustaqîm Mukhalafat Ashab al-Jahim*, (The Hague: Mouton Publishers, 1976), s. 67. Memon'un veli kavramıyla Allah'ın ismi olan "el-Veli" arasında kurduğu ilişkiyi destekleyen, en azından veli kavramının "el-Veli" ismiyle ilişkilendirildiğine işaret eden yorumlar bulmak mümkündür. 10/16. yüzyılda yaşamış Bayramiye tarikatı şeyhlerinden İbn İsa Saruhâni yazdığı Esmâ-i Hüsnâ şerhinde "el-Veli" ismini açıklarken hemen hemen her beytinde velilere değinmiş, onların Allah'ın "el-Veli" isminin nuruyla kalplerinin aydınlandığını belirterek velinin nuruyla Allah'ın "el-Veli" isminin zahir olduğunu belirtmiştir. Bu ifadeler tasavvuf literatüründe iki isim arasındaki çağrışıma işaret eden vurgular olması bakımından önemlidir. Bkz. İbn İsa es-Saruhâni, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, haz. Numan Külekçi, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), s. 106-107.

27 Enbiyâ suresi, 34. ayet.

28 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 164b-165a.

Tasavvuf sistemi zaman içinde velileri kâinatın işleyişine de aktif olarak katmış ve kâinattaki bütün işleri düzenleyen hiyerarşik bir sistem üretmiştir. 5./11. yüzyıl müellifi Hucvirî, zaman içinde gelişen bu hiyerarşik düzenin olgunlaşmış halini bize verir. Buna göre, kâinatın işlerinin düzenini takip edecek ve aksaklıkları giderecek seçkin bir veliler topluluğu vardır. Bunların hepsine birden "ehl-i hal' ve'l-akd" adı verilir. En alt tabakada olan "ahyâr" denilen grup üç yüz veliden oluşur. Bunu kırk kişiden oluşan "ebdâl," yedi kişiden oluşan "ebrâr," dört kişiden oluşan "evtâd," üç kişiden oluşan "nücebâ" sınıfları takip eder. Bütün topluluğun başında tek kişi olan ve "kutup" veya "gavs" adı verilen veli vardır. Herkes hiyerarşik sırasına göre yapılacak işlerde birbirine karşı sorumludur.[29] Bu hiyerarşik sistem, en üst noktada bulunan gavsın himayesinde bütün dünyevi dilek ve isteklerin yöneleceği ve problemlerin çözüleceği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Teoride gavs veya hiyerarşinin herhangi bir tabakasındaki bir veli mutlak anlamda kudret sahibi değildir. Onlar bir nevi istek veya sorunları çözmesi için Allah'a tevessül edilen aracılar konumundadır.[30] Ancak bu haliyle bile sistem fukahanın eleştirisinden uzak kalamayacak ve böyle bir inanca sahip olanlar müşriklikle suçlanacaktır.[31]

Veli kavramı için böyle bir algı oluşması, keramet anlayışını da etkilemiş ve keramet literatüründe, veli sıfatını taşıyan kişilerin tasarruf sınırlarını genişletecek bir alan bulmalarına yol açmıştır. Zühd dönemindeki sufiler, kerameti, velilerden istek doğrultusunda çıkan bir yetenek değil, ibadet ve taat sonucu kendiliğinden gelişen bir hal olarak tanımlamışlardır. Veli çoğunlukla kerametin vuku bulmasından önce ha-

29 el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 330. İbnu's-Serrâc kendinden önce sistemleştirilmiş olan bu veli hiyerarşisinin bir takipçisi olmakla birlikte, Melâmîleri de bu hiyerarşik sisteme dahil eder. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 197b. Hatta doğa olayları üzerinde tasarruf yetkisi verilmiş bir veli hakkında kaydettiği bir rivayetle, sistemin nasıl işlediği hakkında bizi aydınlatır. Buna göre, yağmurları kontrolle görevli bir veli görevini ihmal ettiğinden dolayı bir bölgede üç gün yağmur yağmasına neden olmuş ve bunun neticesinde görevinden uzaklaştırılmıştır. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 138b-139a.

30 el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 436.

31 İbn Teymiyye'ye göre, insanların kendilerinden zarar ve sıkıntının kalkması, üzerlerine rahmet inmesi, birtakım ihtiyaçlarını karşılaması için üç yüzlerden başlayıp gavsa kadar uzanan bir hiyerarşik veli yapısını tevessül etmeleri sapkınlık ve müşrikliktir. Ona göre, Allah dışında, peygamber bile olsa hiçbir kimseden böyle bir talepte bulunulamaz. İbn Teymiyye ayrıca, halkın ve zahidlerin dilinde dolaşan isimlerin ve sayısal düzenlemelerin Kuran ve sünnette kaynağı olmadığını söyler ve böyle tavırları batıllık ve sapkınlık sıfatlarıyla niteler. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 433-442.

berdar bile değildir.[32] Buna uygun olarak ilk dönem sufi kaynaklarında kerametleri açığa çıkarmamanın esas olduğu vurgulanmıştır. Zira keramette velinin bir katkısı olmadığı için, onun kerametinin sahihliği konusunda kesin bir inanca sahip olması mümkün değildir.[33] Vurgulanan nokta, keramet konusunda velinin tam bir tasarruf yetkisinin olmadığıdır. Hucvirî bunu şu şekilde dile getirir:

> Bazen olur ki veliler kerameti isterler, ama keramet zuhûr etmez. Bazen istemezler fakat kendilerinden keramet zuhûr eder.[34]

7./13. yüzyılda ise veli kavramı bir keramet mekanizması hüviyetindedir. Bu yüzyılda kerametlerin yaygınlaşması ve içeriğinin veli karizmasını oluşturacak her türlü kültürel motifle zenginleştirilmesi, kerametin veliye verilen sınırlı bir tasarruf yetkisinden, velinin istediği zaman gösterebildiği bir tür mutlak yetki haline dönüştürülmesine olanak sağlamıştır. Veli de Allah'a yakın bir varlıktan ilahi bir kökene sahip varlığa dönüşmüştür. Veli artık ibadetleri ve taatı sonucu Allah'a yakınlığı elde etmiş bir kişi değil, Allah tarafından seçilmiş ve kutsanmış, Allah katında hiçbir dua ve ricası geri çevrilmeyen, müritlerinin karşılaştığı her türlü problemi çözen, onların her türlü sıkıntısını ortadan kaldıran, her şeyi bilen, kendisine karşı olanların cezalandırıldığı, ilahi ve insanüstü bir varlık durumuna gelmiştir.[35] Keramet-

32 Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buharî el-Kelabâzî, *et-Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), s. 110.

33 el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 435; el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 343.

34 el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 343.

35 Bu anlayışın en bariz yansımasını İbnu's-Serrâc'ın eserinde görebiliriz. İbnu's-Serrâc'ın eserinde neşrettiği rivayetlerde ilk dönemlere ait kerametlerde vurgulanan ana hedef, çoklukla insanları zühd ve taata yönlendirmektir. Mutekaddimun adı altında tasavvufun ilk dönemlerine dair zikrettiği 68 kerametten 26'sı direkt olarak zühd ve taat merkezlidir. Diğer kerametler, şeyh otoritesi kurmaya yönelik rivayetler olsa da, gösterilen kerametlerde, olağanüstülüklerin Allah'tan kaynaklandığına yönelik yoğun bir vurgu vardır. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 2b-42b. Ancak mutekaddimun ve muteahhirun dönemine ait kerametlerde ki bunlar genel itibariyle 6./12. ve 7./13. yüzyılda yaşamış şeyhlerle ilgilidir, kerametlerin Allah'tan kaynaklandığına dair vurgu belirgin değildir. Şeyhin müstakil bir tasarruf yetkisi olduğu vurgusu vardır. Kerametlerin içeriğinde şeyhin ibadet ve taatına yönelik vurgu hemen hemen hiç yoktur. Bunlar daha çok hastalıkları iyileştirme, şeyhin bereketi neticesinde elde edilen faydalar veya şeyhe karşı olanların başlarına gelen kötü şeyler gibi hususlarla, dolayısıyla dünyevi istek ve sıkıntılar vasıtasıyla şeyh otoritesi kurma amacına hamledebileceğimiz kerametlerdir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 43a- 226b.

ler bu insanüstü niteliği vurgulamak için her türlü unsuru kullanmışlardır. Yemeden içmeden yaşayan,[36] tuvalete gitme ihtiyacı duymayan,[37] meleklerin, insanların, cinlerin kuşların ve vahşi hayvanların dillerini bilen,[38] şekil değiştirme yeteneğine sahip olan,[39] ölmüş varlıkları dirilten,[40] hastaları iyileştirme gücü olan[41] bir kişilik ancak insanüstülüğü çağrıştırabilirdi.

Evliyanın bu özelliklerle tavsif edilmesi, onların peygamberlerle kıyaslanmasına neden olmuştur. Bu kıyaslama, özellikle sufi kerametlerinin peygamberlerle karşılaştırmaya uygun formlar üretmesinin doğal sonucudur. Zira kerametlerde veliler peygamberlerin birer kopyası gibi tasvir edilmiş, hatta bazen velilerin kerametleri peygamberlik imtiyazlarına bağlanarak açıklanmıştır.[42] Bu durum doğal olarak peygamberler ve velilerin karşılaştırılmalarına zemin hazırlamıştır. İbnu's-Serrâc, sık sık fukaha ve diğer insanlar tarafından, kerametlerdeki olağanüstü durumların Hz. Peygamber için bile söz konusu olmadığı eleştirisinin yapıldığını belirtmektedir. İbnu's-Serrâc, bu suçlamalara cevap verirken aslında kerametlerdeki aşırılık durumunu kendisi de doğrulamaktadır. İbnu's-Serrâc cevabında Hz. Muhammed'in de böyle kerametler gösterdiğini açıkça söylememekte, "Hz. Peygamber'e bu durumların hasıl olmadığını nerden biliyorsunuz?" diyerek onun için de benzer durumların söz konusu olmuş olabileceğini dile getirmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber, böyle kerametler göstermemiş bile olsa, çok daha fazlasını gösterebilecek bir konumdadır. Ancak onun ifadesi bir potansiyele işaret etmekte ve sorunu çözmemektedir. İbnu's-Serrâc bu sorunu velilerin bütün kerametlerini Hz. Peygamber'e bağlayarak çözmeye çalışmıştır. Ümmetinden bazılarına böyle kerametler verilmesi bizzat Hz. Peygamber'in ikram ve lütfu sebebiyledir.[43] Velilerin kerametleri, Hz. Muhammed'in bereketinin bir sonucudur. Allah bu kerametler

36 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 137a-137b.
37 İbnu's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 198a.
38 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 89a.
39 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 168a, 185a-185b.
40 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 36b, 46b, 89b.
41 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 48a-49a, 52b-53b, 62b-63b, 86a, 93b, 127a-128a.
42 John Renard, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood*, (Berkeley: University of California Press, 2008), s. 95-96.
43 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 40b-41b, 157a.

vasıtasıyla onun ümmetini ve şeriatını yüceltmiştir.[44] Hatta İbnu's-Serrâc, kerametler bizzat Hz. Peygamber'in mucizesidir diyerek, velilere bu lütfun onun ümmeti olması dolayısıyla verildiğini ifade etmektedir. Veliler Hz. Muhammed'in mucize makamını ikame etmektedirler ve ona olan batını veraset hiç kesintiye uğramayacaktır.[45]

Sürekli keramet gösteren ve veliliği ibadet ve taat sonucu elde edilen bir kazanım değil, Allah tarafından bir seçilme olarak algılanan bir kişiliğin akla peygamberlik kurumunu getirmesi son derece doğaldır. Tasavvuf literatüründe bu çağrışımı sistemleştiren sufilere de rastlanmaktadır. Hakîm Tirmizî, çağrışıma uygun bir teori üretmiş ve velilerin nübüvvetten pay aldığını söyleyerek en fazla payı alanın "hatmu'l evliya" sıfatıyla velilerin önderi olduğunu belirtmiştir.[46] Hâkim Tirmizî, "hatmu'l-velâye" sıfatını haiz olan velinin, neredeyse onlara dahil olacak derecede enbiyaya yakın olduğunu dile getirmektedir.[47] Yine İbn Arabî, veliliği "genel peygamberlik" kavramıyla tarif etmiş ve velayet kurumunu şeriat getirmenin bulunmadığı bir tür peygamberlik olarak vasıflandırmıştır.[48] Tasavvuf literatüründe velilikle peygamberlik kurumu arasındaki yakınlığı vurgulayan bu ve benzeri görüşler neticesinde velinin ismet sıfatını haiz olup olmadığı tartışılmış, hatta velilik kurumunun peygamberlik kurumundan daha üstün olduğunu iddia eden sufiler ortaya çıkmıştır. Genel itibariyle bu tarz iddialarda bulunanlar, bizzat sufiler tarafından sapkın olarak değerlendirilmiştir.[49] Ancak iddialar teorik olarak reddedilse bile, özellikle kerametlerin bu iddiaları haklı kılacak unsurları fiilen içermesi sebebiyle, kıyaslama sürekli olarak var olmuştur. Keramet gös-

44 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 133b.

45 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 28b-29a, 41a.

46 Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ (Veliliğin Sonu)*, haz. Salih Çift, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), s. 102.

47 et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, s. 117.

48 Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabî*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993), s. 114-115; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), Veli/Velayet Maddesi, s. 678.

49 Ebu Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, s. 426. Hucvirî, Horasan kökenli bazı sufilerin evliyayı enbiyadan üstün tuttuklarını ve bunların ancak şeytanın velisi olabileceğini söylemiştir. Bkz. el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 356-357. İbnu's-Serrâc velilerin ismet sıfatını haiz olmadığını kabul ederek sufî gelenekle uyum içinde görünmektedir. Ancak ismet sıfatının olmaması, günümüz fukahasının yaptığı gibi onları Kitap ve Sünnetin dışına çıkarmaz demektedir. Onlar her ne kadar masum olmasalar da, seyyiâtları az, hasenâtları çoktur ve bu itibarla hal olarak diğer insanlardan daha üstündürler. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 48a.

teren velilerin peygamberlerle kıyaslanmasından rahatsız olan İbnu's-Serrâc bile, kerametleri zikrettikten sonra, bu kerametleri İsrailoğullarının peygamberleri göstermiş olsa, onlara çok itibar edileceğini söyleyerek bir anlamda veliler için söz konusu edilen kerametlerin peygamberlerin mucizelerine eşit derecede olduklarını zımnen ifade etmiştir.[50] Hatta bir yerde, velilerin her biri İsrailoğulları zamanında yaşasa idi, peygamberlerin en büyüklerinden biri olurlardı diyerek bu eşitlik durumunu net bir şekilde dile getirmiştir.[51] Kerametler vasıtasıyla ilahi bir kişilik olarak yansıtılan; kâinatın işleyişine aktif olarak katılan; insanlar ve eşyalar üzerinde tasarruf yetkisine sahip olan; neredeyse peygamberlerle eşdeğer bir kişilik olarak gösterilen evliyalar hakkındaki bu algıyı 8./ 14. yüzyıl müellifi Esterabadî, şu cümlelerle özetlemiştir:

> Hiç şüphesiz evliyanın söylediği bir söz, abdalların sarf ettiği bir cümle, doğru bir söz ve gerçek bir beyan olur. Çünkü onlar kutsanmış olup, cismanî gâilelerden uzak ve tabiat bağlarından kurtulmuş olarak ilahi alemde yaşarlar.[52]

Zamanla oluşan bu evliya algısı, insanların velilere aşırı saygı göstermelerine yol açmıştır. Tasavvuf şeyhlerine aşırı saygı, onlardan kaynaklandığı düşünülen bereket kavramı üzerinden yapılmıştır. İbnu's-Serrâc'ın Şam'ın meşhur muvelleh sufilerinden olan İbrahim b. Saîd eş-Şağûrî hakkında zikrettiği bir olay, bu inancın toplum içinde canlı bir şekilde var olduğunun bir örneğidir. Buna göre, eski püskü elbiseler içinde duran Şeyh İbrahim'i gören bir kadın ona doğru gelmiş, dua istemiş ve ellerini elbisesinin eteklerine ve yüzüne sürmüştür.[53] Tabiidir ki şeyhin bereketinden istifade etmek sadece bu biçimle sınırlı değildir. Bereketi nedeniyle onun bulunduğu toprağı öpmek, ona secde etmek gibi daha ileri boyutta uygulamalara da sıklıkla rastlanmıştır.[54] Bu uygulamalar özellikle fukaha

50 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 120b-121a; *Teşvîk*, Vr. 133a.
51 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 133b.
52 Esterâbadî, *Bezm U Rezm*, s. 407-408.
53 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 155b-156b. İbnu's-Serrâc, Şeyh İbrahim'e bereket talebiyle halktan çok sayıda kişinin gelip gittiğini beyan etmektedir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144b.
54 Örneğin Eflâkî'ye göre Mevlânâ, şeyhlere secde etmenin uygun olduğunu savunuyordu. Bkz. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 402-403.

kesiminin tepkisini çekmiştir. İbn Teymiyye, bereket kavramıyla velinin duasıyla hidayete ermek, duasıyla rahmete nail olmak, şerden uzaklaşmak, yani onun ruhaniyeti ve yol göstericiliğiyle Allah'a ulaşmak kastedildiğinde bunu onaylamıştır. Ancak bereketi sebebiyle şeyhe secde etmek, yeri öpmek, ona intisap etmekle cennete gireceğini ummak gibi aşırı saygı unsurlarını şirk olarak addetmiş ve şiddetle tepki göstermiştir.[55] Zamanın İbn Teymiyye dışındaki Türkmânî ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi başka âlimleri de benzer şekilde, halkın velilere ve tasavvuf şeyhlerine aşırı saygı gösterdiklerini, onları ilah derecesine çıkardıklarını, onlara secde ettiklerini dile getirerek bu tavrın İslam dini açısından şirkle eşdeğer olduğunu ifade etmişlerdir.[56]

Çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu temel eleştiri noktaları fukaha ve diğer ulema tarafından genel olarak bütün tasavvuf erbabına yöneltilmiştir. Bu inanç ve davranış biçimleri Kitap ve Sünnetin dışına çıkmak olarak değerlendirilmiştir. İbnu's-Serrâc'dan öğrendiğimiz kadarıyla, fukahanın bu çabası oldukça etkili de olmuştur. İbnu's-Serrâc, fukaha tarafından mutasavvıflara yöneltilen "Ehl-i Sünnetin dışına çıkma" suçlamasının neredeyse İslam dininden velayet kurumunu ortadan kaldıracak sonuçlara yol açtığını beyan etmekte ve serzenişte bulunmaktadır. Eleştiriler sebebiyle İslam dininden evliya inancının ortadan kaldırıldığını düşünen İbnu's-Serrâc, bu haliyle evliya itikadının mevcut olduğu Yahudilik ve Hıristiyanlık dininin İslam dininden daha makbul hale geldiğini dile getirmektedir.[57]

İbnu's-Serrâc, tasavvuf mensuplarını bir bütün olarak savunduğu için, eleştirilerin velilik kurumuna yapıldığı ve bu kurumun ortadan kaldırılmaya çalışıldığı inancındadır. Şüphesiz ki, bu zaman diliminde bütün tasavvuf mensupları eleştirilerle karşılaşmaktadır. Ancak fukahanın tepkisi dikkatle incelendiğinde, esas hedefin muvelleh sufiler olduğu görülecektir. Muvelleh sufilere yapılan eleştirilerin diğer sufi gruplarından farkı vardır. Diğer sufi gruplarına mensup şeyhlerin genelde veliliği kabul edil-

55 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 115.

56 İdris b. Beydekin b. Abdullah et-Turkmânî, *el-Luma' fi'l-Havâdis ve'l-Bid'a*, tah. Subhi Lebib, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1986), c. I, s. 275-276; Ebû Abdullah Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâu ve'd-Devâu*, (Kahire, 1983), s. 181.

57 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 195b. İbnu's-Serrâc, bu eleştirilerin kerametlere inancı da zayıflattığını, halkın çoğunluğunun kerametleri sihir mahsulü veya cinlerle ilişkiler neticesinde ortaya çıkan durumlar olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 64a.

mekte, ancak onlar dinde olmayan aşırılıklar ihdas etmekle suçlanmaktadır. Muvelleh sufilik mensuplarının ise veliliği kabul edilmemekte, onlar bir çeşit sahtekâr olarak tavsif edilmektedir. Bu fark muvelleh sufiliğin tabiatından kaynaklanmaktadır. Zira velilik inancı özü itibariyle Allah'a ibadet ve taat sonucu ulaşılan bir makamı ifade etmektedir. Zaman içinde bu inanç dönüşümlere uğramış olsa da özünü muhafaza etmiştir. Muvelleh sufilik akımının dışında kalan diğer tasavvuf mensupları, temel ibadetlere riayet, hal, giyim-kuşam gibi konularda dini ve toplumsal değerlerle çatışma içinde olmadıkları için veli olarak benimsenmelerinde bir zorluk çekilmemiştir. Muvelleh sufilerin veli olarak kabul edilmekte zorlanılması, temelde onlarda görülen dini yaşama konusundaki eksiklik ve aynı zamanda görünüşlerindeki tuhaflıkla alakalıdır. Zira genel kabul, bir kişinin Allah'ın velisi olabilmesi için onun emir ve yasaklarına uygun bir yaşam sürmesini, dini yaşama konusunda onun koyduğu ölçüleri aşmamasını gerektirmektedir. Dolayısıyla namaz kılmayan, oruç tutmayan, haşhaş tüketen, giyim ve kuşamıyla topluma muhalif yaşayan, aynı zamanda kendisinden dinin açık hükümlerle haram ettiği veya hoş görmediği şeyler tezahür eden bir muvellehin ilim adamları tarafından veli olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Bu sebeple, muvelleh sufiliğin ilk temsilcileri konumunda olan Melamilik felsefesini benimsemiş bazı tasavvuf mensupları, ortaya koydukları yaşam biçimi nedeniyle ilk zamanlardan itibaren eleştirilmeye başlanmıştır. Bu ilk eleştiriler genellikle tasavvuf muhipleri tarafından yapılmıştır. Kuşeyrî, Hucvirî, Sühreverdî gibi tasavvuf mesleğine mensup kişiler, dinin zahirine aykırı görünen uygulamalarını öne sürerek, Melamilerin gerçek anlamda sufiler olmadıklarını, sufi zannedildiklerini dile getirmişlerdir. Onların tasvirine göre Melamiler, sapkın yollarını gizlemek için sufilik kisvesi altına girmiş, bir anlamda kendilerini tasavvufa yamamış kişilerdir ve sufi olarak addedilmemelidir.[58]

Benzer eleştiriler İbnu's-Serrâc'ın çağdaşları tarafından da dile getirilmiştir. Sufi taifesini diğer bütün taifelerden üstün gören ve bir tasavvuf muhibbi olan Yafiî, muvelleh sufileri, sufi olmadıkları ithamıyla

58 el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 314; el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 147; es-Suhreverdî, *Avârifu'l-Meârif*, s. 97-103.

eleştirmektedir. Onun eleştirilerinin yöneldiği esas hedef, Kalenderi sufilerdir. Onları eleştirme nedeni ise, namaz ve oruç konusundaki ilgisizlikleri ve dünya nimetlerinden lezzet almaya devam etmeleridir. Yafiî'ye göre Kalenderiler ibâha yolunu takip eden ama sufi elbisesi altında gizlenen kişilerdir.[59] Sübkî ise hangâhlardaki fukaranın tasavvuf yolunu anlamadıklarını, çünkü o yolun dünyadan yüz çevirmek olduğunu, onların bunu yapmadıklarını ve hakları olmamasına rağmen vakıf mallarını yediklerinden dolayı haram işlediklerini söylemektedir. Sübkî'nin bu sufileri tasvir ederken kullandığı uygun olmayan elbiseler giyen, haşhaş içen, avret yerleri açık gezen kişiler gibi tariflerinden biz onun "hangâhlardaki fukara" tabiriyle esasında muvelleh sufileri kastettiğini anlamaktayız.[60] Benzer ifadeler İbn el-Hâc tarafından da dile getirilmiştir. İbn el-Hâc, önce nefsi salihleri ve evliyaları görmekten mahrum bırakmamak gerektiğini, onların yağmurun toprağı diriltmesi gibi kalpleri dirilttiğini söyleyerek sufilere muhabbetini izhar etmiştir. Ancak hemen akabinde sufilerin bidat ehli olanlarından sakınılması gerektiğini vurgulamıştır. Sakınılması gereken bidat ehli sufileri tarif ederken, onların avret yerleri açık gezdiklerini ve namaz kılmadıklarını söyleyerek muvelleh dervişlere işaret etmiştir.[61] Türkmanî ise Kalenderilerin özelikle saç ve sakallarını tıraş etmelerine, üzerlerinde demir ve zincirler olduğu halde dolaşmalarına eleştiri getirmektedir. Türkmanî bunların bidat olduğunu, onların bu halleriyle sünnet yolundan ayrıldıklarını, Mecusî ve gayrimüslimlere benzediklerini, söylemektedir.[62]

Ancak bütün bu müelliflerin eleştirileri İbn Teymiyye'nin muvelleh sufilere bakış açısı yanında mutedil kalmaktadır. İbn Teymiyye onların veliliğini kabul etmek bir yana, onları şeytanın hizmetine girmekle ve şeytanın velisi olmakla suçlamaktadır. İbn Teymiyye'nin ifadelerine benzer şekilde, bazı sufileri şeytanla ilişkilendirmeye daha önceleri de

59 Afîfuddin Abdullah b. Esad b. Ali el-Yemânî el-Yafiî, *Neşru'l-Mehâsini'l-Gâliye fi Fazli Meşâyihi's-Sûfiyye Ashabi'l-Makâmâti'l-Aliyye*, tah. Abdunnasır Sadi Ahmed Abdullah, (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2004), c. II, s. 703-706.

60 Ebû Nasr Taceddin İbnu's-Subki Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Subkî, *Muîdu'n-Niam ve Mubîdu'n-Nikam*, (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiye, 1986), s. 97-98.

61 Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, (Kahire, 1981), c. II, s. 139-140.

62 et-Turkmâni, *el-Luma'*, c. I, s. 191-193.

rastlanmıştır. Örneğin Hucvirî, Horasan kökenli bazı sufilerin evliyayı enbiyadan üstün tuttuklarını dile getirmiş ve bunların ancak şeytanın velisi olabileceğini söylemiştir.[63] Ancak bu tanımlama muhtemelen gerçek anlamıyla yapılmaktan ziyade, onların iddialarının ve yaşam tarzlarının dinin zahiri emirlerine ne kadar aykırı durumlar içerdiğini vurgulamaya yöneliktir ve onların Allah'ın velisi olamayacağını daha güçlü bir şekilde dile getirmek amacıyla bir karşı benzetme olarak kullanılmıştır. İbn Teymiyye ise kelimenin gerçek anlamıyla muvelleh dervişleri şeytanın hizmetine girmekle suçlamaktadır. Zira İbn Teymiyye de, tasavvufun ilk zamanlarından beri kabul edilen inanışa uygun olarak, veli kavramını ibadet ve taat sonucunda ulaşılan bir makam olarak kabul etmektedir. Bu kabulden dolayı ibadet ve taatı olmayan kişileri Allah'ın velisi olarak değil, Allah'ın düşmanı olarak tavsif etmiştir.[64] Dini ve sosyal hayattaki tavır ve davranışları sebebiyle, zekât verilmesini bile uygun görmediği muvelleh dervişleri ise Allah'ın velisi olarak kabul etmesi imkânsızdır.[65] İbn Teymiyye'nin muvelleh dervişleri şeytanlarla ilişkilendirmesi aslında biraz da bu kabulün ortaya çıkardığı bir zorunluluktur. Zira Allah'ın velisi olarak kabul etmediği bu kişilerden keşf, keramet gibi birtakım olağanüstü durumların sadır olduğu ifade edilmektedir. İnsanlar, ilahi bir destek yoksa olağanüstü hadiselerin nasıl olabildiğini doğal olarak sorgulamaktadır. İbn Teymiyye ise, olağanüstü hadiselerin, ancak gösteren kişinin dini yaşayışıyla destekleniyorsa ve bunlardan dinen faydalı bir sonuç elde edilebiliyorsa, Allah'a bağlanabileceğini söylemektedir. Doğal olarak, muvelleh sufilerin gösterdikleri olağanüstü durumlar, onların yaşayışları nedeniyle ilahi bir kökenle açıklanamayacağı için, onun bakış açısıyla ancak şeytanın yardımıyla açıklanabilirdi.[66]

Muvelleh dervişler bazen sosyal hayatta fiili tepkilere de maruz kalmışlardır. Örneğin İbn Teymiyye, Rifailere gördüğü her yerde psikolojik baskı yapmıştır.[67] Yine İbn Teymiyye, İbrahim isimli muvelleh bir dervişi

63 el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 356-357.
64 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 302.
65 Bkz. İbn Teymiyye, *Fetvâ fî Defi'z-Zekâti İle'l-Kalenderiyyeti*, s. 15.
66 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 208, 302, 329, 330.
67 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 281-282.

namaz kılmadığı ve pislikleri karıştırdığı gerekçesiyle fiilen darb etmiştir.[68] İbnu's-Serrâc'ın naklettiği bir olay, tasavvuf mensuplarına karşı diğer İslam ülkelerinden çok daha geniş bir hoşgörü ikliminin hâkim olduğu Anadolu'da bile muvelleh dervişlere karşı fukahada ciddi bir tepki olduğunu göstermektedir. Buna göre, İbnu's-Serrâc Anadolu'da dervişlere karşı çokça buğz [düşmanlık] eden bir Türkmen fukahasıyla karşılaştığını ifade etmektedir. Topluluk muvelleh dervişlere şiddetli bir muhalefet göstermektedir. Hatta bu topluluk, "kim bu dervişlerden birine bir ekmek parçası verirse o kişi kâfir olur" diyecek kadar muvelleh sufilere düşman kesilmiştir.[69] Bu tepkinin Anadolu gibi hoşgörü düzeyi oldukça yüksek bir yerde vuku bulduğunu göz önüne aldığımızda, muvelleh dervişlere İslam dünyasının diğer yerlerinde de benzer tepkilerin çokça yöneltilmiş olması ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekir.

İbnu's-Serrâc ise muvelleh dervişlere eleştiri getiren sufiler ve fukahayla aynı görüşte değildir. İbnu's-Serrâc, bu dervişlerin eleştirilen bütün faaliyetlerine bir açıklama getirmeye çalışmaktadır. Ancak onun bir medrese mensubu olarak savunmada zorlandığı gözlemlenmektedir. Onları savunma biçimi, temel olarak gerçeğin insanlara yansıyandan farklı olduğu ve insanların gerçeğe vakıf olmadıkları fikri üzerine kuruludur. Gerçeğin insanlara gizli kalmasını ise bilinçli yapılan bir eylem olarak sunmaktadır. Yani onları savunma biçimi özü itibariyle Melamilik felsefesine dayanmaktadır. Bu felsefenin yansımaları en net şekilde onların namaz ve oruç gibi ibadetlere olan ilgisizliğini açıklamaya çalışırken ortaya çıkmaktadır. İbnu's-Serrâc, muvelleh dervişlerin ibadetler konusundaki ilgisizliğini açıkça kabul etmektedir. İbnu's-Serrâc kendisine şöyle bir cümle söylendiğini varsaymıştır:

68 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 370.

69 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 130a-131a. Buradaki tepki bütün tasavvuf mensuplarından ziyade, muvelleh dervişlere yönelik olmalıdır. Buna en önemli delil, fukahanın bu dervişlere ekmek parçası bile verilmemesi gerektiğini ifade etmesidir. Buradan anlaşıldığı üzere tepki gösterilen derviş grubu, yiyecek ihtiyacını dilenerek karşılamaktadır. Kapı kapı dolaşıp yiyecek dilenmek, daha önce ifade ettiğimiz üzere muvellehlere has bir uygulamadır. Ayrıca İbnu's-Serrâc, muhtemelen bir muvelleh olan Şeyh Yusuf b. Nebhan el-Eylûhî'nin aynı Türkmen fukahasıyla karşılaştığını ve aralarında bir gerilim olduğunu beyan etmektedir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 130a-131a. Bunu da dikkate aldığımızda bu tepkinin muvelleh sufilere yönelik olduğunu söylemek gerekecektir.

Bu tarz dervişlerin hepsi veya çoğu namazı, orucu ve bunun dışındaki ibadetleri terk ediyorlar. Bazen de onlardan dinen caiz görülmeyen fiil ve sözler çıkmaktadır.

İbnu's-Serrâc, farazi olarak yapılan bu durum tespitine karşı itiraz sadedinde bir değerlendirme yapmamıştır. Durumu açıklamak için ise şu meyanda ifadeler kullanmıştır: İbadetler tek başına Allah'a ulaşmakta yeterli değildir. Muvelleh dervişler Allah tarafından bilinen bir şeyden dolayı seçkinlerden kılınmıştır ve onların gerçek durumu bizlere gizlenmiştir. Bizim ancak zahir olan tavırlarının, onlardaki yüce cevheri örten bir setr olduklarını söylememiz mümkündür.[70] Bu açıklamada muvellehlerin gerçek hallerinin gizlendiği ve bu işin Allah tarafından yapıldığı ifade edilmektedir.

İbnu's-Serrâc'ın eleştirilen davranışlara bir başka açıklaması, Melami dervişlerin bilinçli olarak benimsedikleri, kendilerini dışarıya kötü gösterme gibi bir amacın muvellehlerde de söz konusu olabileceği üzerinedir. İbnu's-Serrâc muvelleh dervişlerin tuhaf hareket ve davranışlarının kökeninde, halkı uzaklaştırma ve onlardan kurtulma isteğinin bulunmasının mümkün olabileceğini söylemektedir. Ancak tevil işini en geniş anlamıyla yapmaya çalışan İbnu's-Serrâc, muvelleh dervişleri tezkiye etmek için bütün ihtimalleri dikkate almaktadır. Buna göre, belki onlar namazlarını gizlice kılmışlar, belki de cem ederek kılıyor olabilirler.[71]

Bu ihtimaller söz konusu olmasa bile, ilk açıklamadaki tespit her durumda geçerlidir. Zira ilk açıklamada dile getirildiği üzere, bu insanlar Allah tarafından seçilmiş kişilerdir. Doğal olarak İbnu's-Serrâc'a göre bir kişinin veli olması sadece ibadet veya taatıyla alakalı bir durum değildir. Dolayısıyla temel ibadetleri yapmasalar bile, onlar Allah'ın velileridir. Onun zihnindeki bu kabul, zikrettiği bir keramette net olarak ortaya çıkmaktadır. Keramete göre, Kalenderi dervişlerden biri olan Dazlak Baba'ya insanlar tarafından namaz kılması için baskı yapılmıştır. Dazlak Baba bunun tehlikeli sonuçları olabileceğine dair onları uyarsa da baskı yapanlar ısrar etmişlerdir. Bunun üzerine Dazlak Baba, iki rekâtlık bir nama-

70 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144a.
71 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144a-144b.

za başlamıştır. Ancak namaza başlamasının hemen akabinde şiddetli bir yağmur eşliğinde fırtına çıkmış ve insanlar helak olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Hal böyle olunca, namaz kılması için ısrar eden grup, helak olmamak için ondan af dilemiştir. İbnu's-Serrâc kerameti zikretmiş, ancak Dazlak Baba'nın namaz kılmamasını meşrulaştıran sonucu için makul bir açıklama yapamamıştır. Durumu ilahi bir sır olarak yorumlamıştır. Ona göre, burada Allah'ın lütfettikleri dışında kimsenin anlayamayacağı ilahi sırlar vardır.[72] Görüldüğü üzere, Dazlak Baba'nın namaz kılmaması onun veli olarak değerlendirilmesini engelleyecek bir durum değildir. Onun veliliği ibadetlerinden değil, Allah'tan kaynaklanan bir sır üzerine bina edilmiştir. İbnu's-Serrâc, muvelleh dervişlerin oruç tutmamalarını da onlara beslediği hüsnü zanna dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Onların Ramazan orucunu yerken göründüklerini, ama gerçekte oruçlarını yememiş olabileceklerini dile getirmiştir. Bir şeyi yemek, ama yememiş olmak gibi imkânsız bir durumun nasıl vaki olabileceğini açıklamayan İbnu's-Serrâc, bu durumun Allah'ın salih kullarına verdiği lütufların en basitlerinden biri olduğunu söyleyerek tuhaflığı gidermek istemiştir.[73]

İbnu's-Serrâc, muvelleh dervişlerin tuhaf giyim-kuşam ve dış görünüşlerini de yadsımamış, kendilerine verilen hallerin bir yansıması olarak görmüştür. Ona göre, dervişler bazen dağlarda yaşarken, bazen havada uçarken, bazen de insanların maslahatlarını giderirken görülebildiği gibi, Allah'ın velisi olan bu kullar değişik dış görünüşlere sahip olarak da ortaya çıkabilirler. Bazıları ahalinin elbiselerine benzer giyinir, bazıları da garip elbiseler içinde ortaya çıkarlar. Hatta bazıları vahşi hayvanlar gibi üzerlerine elbise giymemiş ve saçları karışmış halde görünürler. İbnu's-Serrâc, dervişlerin hallerinden biri olarak saydığı bu durumlara, zamanın ulemasının tepki gösterdiğini söylemiştir. Hatta ulemanın, üzerinde hayvanlar gibi saçları bulunan birini gördüğünüzde "Bu kişi cinnîdir" demeye kadar işi vardırdığını belirtmiştir.[74] Onun bu suçlaması muhtemelen İbn Teymiyye'ye yöneliktir. Zira İbn Teymiyye, bazı cinlerin beşer şekline gire-

72 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 167b-168a.
73 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 144a-144b.
74 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 27b.

rek olağanüstü işler yaptıklarını iddia etmiş ve kerametler gösteren muvellehlerin zannedildikleri gibi salih insanlar olmadıklarını ileri sürmüştür.[75] İbnu's-Serrâc ise böyle bir suçlamayı Allah'ın evliyalarına yöneltilmiş bir iftira olarak tanımlamış ve bunun rezil bir inanç olduğunu vurgulayarak bu iftiralardan Allah'a sığındığını belirtmiştir.[76] İbnu's-Serrâc, ulema tarafından Hz. Peygamber'e atfedilen "bıyığını kısaltmayan bizden değildir" hadisi[77] öne sürülerek yapılan ve muhtemelen Haydari dervişlerinin bıyıklarını uzatma âdetini hedef alan tenkitleri, Hz. Peygamber'in bu hadisinde haramlık kastedilmediğini ifade ederek bertaraf etmeye çalışmıştır.[78]

Bunlar dışında, İbnu's-Serrâc'ın muvelleh dervişlerin genel olarak hal ve hareketlerinin tuhaflıklarına dair yaptığı bir başka savunma biçimi, bu tavırların şaka ve mizah amacıyla yapıldıkları şeklindedir. İbnu's-Serrâc, Hz. Peygamber'in de çok şakacı olduğunu belirterek muvelleh dervişlerin tuhaf hal ve hareketlerini tevil ve tezkiye çabasına girişmektedir.[79] Bu görüşünü Harîriyye taifesinin kurucusu olan, davranışlarından dolayı zamanın ilim adamlarınca şiddetle yerilmiş, hatta bir ara hakkında fetva verilmesi üzerine devlet yöneticileri tarafından hapsedilmiş Ali el-Harîrî'yi savunma babında dile getirmiştir. İbn Serrâc'a göre, Ali el-Harîrî cahil fukahanın gadrine uğramış Rabbani bir kişiliktir.[80] İbnu's-Serrâc, Ali el-Harîrî'de zahiren tuhaflıklar ve inkârı gerektirecek hususlar olduğunu kabul etmektedir.[81] Ancak bunları bir şaka (hezl) olarak açıklamakta ve bunların iyice tahkik edildiğinde güzel bir manaya tevil edilebilecek durumlar olduğu kanaatini dile getirmektedir.[82]

İbnu's-Serrâc'ın bazı muvelleh dervişlerin uyuşturucu tükettiği iddialarına getirdiği savunma biçimi, yine bu tarz dervişlerin zahir hallerine

75 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 294.
76 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 28a.
77 Hadis değişik versiyonlarıyla oldukça fazla kaynakta yer almaktadır. Biz bunlardan sadece Tirmîzî'nin rivayetine işaret edeceğiz. Bkz. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sulemî et-Tirmîzî, *Sunenu't-Tirmîzî*, tah. Muhammed Cemil Attâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), Kitabu'l-Edeb: 2770, c. IV, s. 349.
78 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 66a, 314a.
79 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 116a.
80 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 122a.
81 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 124b-126a.
82 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 122b.

göre değerlendirilmemesi gerektiği ana fikrine dayanmaktadır. Bu şekilde bir savunmayı bir kerametle dile getirir. Zikrettiği rivayet, şeyhin haşhaş kullanmadığına değil, haşhaş olarak kullanılan şeyin mahiyetinin onlar söz konusu olduğunda farklılaştığına delalet etmektedir. Şeyh haşhaşı ağzına aldığında mahiyeti değişmekte ve şekere dönüşmektedir.[83] İbnu's-Serrâc benzer bir savunmayı Rifai dervişlerinde var olan ve helal olmadığı için çokça eleştiri almalarına sebep olan yılan yeme hadisesinde de yapmaktadır. İbnu's-Serrâc, helal olmayan yılanları nasıl yiyorlar sorusunu, yılan olarak yemediklerini, mahiyetinin değiştiğini, bazen hıyar, bazen acur, bazen helva şeklinde yediklerini dile getirerek cevaplamaktadır.[84]

İbnu's-Serrâc'dan anladığımız kadarıyla ilim ehli sık sık muvelleh dervişleri imtihan etmektedir. İmtihan sonucunda dervişlerin ilim alanındaki eksiklikleri ortaya çıkmakta ve bu durum onlar için bir suçlamaya dönüşmektedir. İlim ehlinin yönelttiği suçlama bu insanların cahil olduğudur. Ulema, Hz. Peygamber'e atfedilen "Allah cahili veli edinmez"[85] hadisini kullanarak muvelleh dervişlerin veli olamayacağını dile getirmiştir. İbnu's-Serrâc ise bu suçlamaya hadisin yanlış yorumlandığını ifade ederek cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre, hadiste geçen cehaletten, Allah'a inanmayan veya dinin zaruri prensiplerini bilmeyenler kastedilmektedir. Ona göre faziletli olmak için medrese ulemasının iddia ettiği gibi ilim sahibi olmaya gerek yoktur. Buna en iyi örnek de Veysel Karanî'dir. Karanî, bir âlim veya cedelci değildir. Buna rağmen Allah'ın velisidir.[86]

Özetle söylemek gerekirse, İbnu's-Serrâc muvelleh sufilere yönelik bütün eleştirileri kavrayamayacağımız hikmetlere dayandırarak tezkiye etmeye çalışmaktadır. İbnu's-Serrâc her türlü tevil yolunu deneyerek gerçeğin aslında bize göründüğü gibi olmadığını ispatlamaya çalışmış, onlar hakkında hüsnü zan beslemek gerektiğini ifade etmiştir. Zira ona göre evliya, her ne kadar masum olmasa da, seyyiatı az, hasenatı çoktur ve bu itibarla hal olarak diğer insan-

83 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 181a.
84 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 137a.
85 Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs: Ammâ İştehera mine'l-Ehâdîs alâ Elsinetin-Nâs*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1932), c. II, s. 180.
86 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 217a-220a.

lardan üstündür.[87] Bu durum dikkate alınarak, yanlışları görülse bile, tasavvuf mensuplarına karşı hoşgörülü olunmalıdır. İbnu's-Serrâc, fukahayı bu gerçeği kavramamakla ve sufilere karşı hoşgörüsüz olmakla suçlamaktadır. Kuran ve sünnet, hüsnü zannı tavsiye etmiş ama onlar iftira yolunu tutmuştur.[88] İbnu's-Serrâc fukahanın bu tutumunu, gayrimüslimlerin İslam dinine mensup evliyaya bakış açısını örnek göstererek mahkûm etmeye çalışmıştır. Onun belirttiğine göre, fukahanın şeytan dediği evliyalara Hıristiyanlık ve Yahudilik dinine mensup olanlar bile saygı göstermektedir. Onlar Müslüman olmamalarına rağmen, evliyaya şeytan diyerek iftira atmamışlar; ancak İslam dinine mensup fukaha, Hıristiyanların gösterdiği hassasiyeti göstermemiştir.[89] Bu durum İbnu's-Serrâc'ı bir kıyaslama yapmaya sevk etmiştir. Velilik ve kerametleri tasdik eden bir Hıristiyan ile kabul etmeyen Müslüman bir fakihi karşılaştırmış ve Hıristiyan'ın bulunduğu halin itikadi açıdan daha güzel ve değerli olduğu sonucuna varmıştır.[90] Bu sonuç, onun evliya inancını İslam dini açısından neredeyse bir itikat esası derecesinde gördüğünü ortaya koymaktadır. Evliyaya inanan bir Hıristiyanı, inanmayan bir Müslüman fakihe, tercih edecek duruma gelmesi, onun eleştirilere ne derece tepki duyduğunu göstermektedir. Bu durum, evliya inancının İbnu's-Serrâc'da saplantı denebilecek boyutta tartışılmaz bir hakikat haline geldiğini göstermesi açısından da dikkate şayandır.

Ziyaret Kültü

7./13. yüzyılda tasavvuf mensuplarıyla medrese uleması arasındaki en önemli tartışma konularından birini ziyaret kültü oluşturmuştur. Bu zaman diliminde İslam dünyasının her yerinde kabir, türbe gibi mekânlar halk tarafından kutsallık atfedilerek yoğun bir şekilde ziyaret edilmekte ve buralarda birtakım ritüeller uygulanmaktadır. Ziyaret kültünün bu kadar yaygınlaşmasında muvelleh sufiler de önemli rol oynamıştır.

87 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 48a.
88 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 141a.
89 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 138a. İbnu's-Serrâc buna dair örnekler de verir. Örneğin Hıristiyanlar Sarı Saltuk'a hürmet edip onun türbesine gelerek bereket talebinde bulunmaktadır. Ancak âlimlerden biri (muhtemelen İbn Teymiyye) ona şeytan demektedir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 197a. Yine Yahudi ve Hıristiyanlardan bir grup Yusuf el-Kamîni'yi görüp, hikâyelerini dinleyince onun veliliğini tasdik etmişlerdir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 127a.
90 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 134b-135a.

İslam coğrafyasında ziyaret kültünün varlığı bu çağda ortaya çıkmış bir vaka değildir. Ölümü hatırlatma amacıyla kabirlerin ziyaret edilmesi, İslamın ortaya çıkışından itibaren uygulanan ve de ulema tarafından teşvik edilen bir hadisedir. Bu konuda ulemayla tasavvuf mensupları arasındaki gerilim, zamanla kabir ve türbelere kutsallık atfedilmesi ve buralarda özel birtakım ritüellerin uygulanmaya başlaması üzerine ortaya çıkmaya başlamıştır.

İslam kültüründe kabir ve türbelere özel bir anlam yüklenilmesi, Sünnilerden önce Şii kesiminde görülmeye başlanmıştır. Şiilikte Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra, onun ve diğer Şii imamlarının kabirlerine yönelik bir ziyaret geleneği erken tarihlerden itibaren var olmuştur.[91] Sünnilerin kabir ziyaretlerine farklı anlamlar yüklemede, Şiilerin ziyaret geleneğinden etkilenmiş olmaları oldukça muhtemeldir. Kabir ziyaretlerinin gerek Sünniler ve gerekse Şiiler arasında yaygınlaşmasıyla, İslam dünyasında bu uygulamaya yönelik ilk eleştiriler de belirmeye başlamıştır. Daha 3./9. yüzyılda Irak'ta ulema tarafından kabir ziyaretlerine eleştiriler yönelmiştir.[92]

Sünni çevrelerde kabir ziyaretlerinin ölümü hatırlamak dışında başka anlamlarla da yapılabileceği hususunun yerleşmesinde İmam Gazâlî önemli bir rol oynamıştır. Gazâlî "*İhya*"sında kabirlere ziyaretin ölümü hatırlama ve ibret alma dışında, orada yatan salihlerin bereketinden istifade etmek amacıyla da yapılabileceğini, bunun dinen güzel bir davranış olduğunu dile getirmiştir.[93] Ondan önce de bu görüşün dile getirildiği hususunda şüphe yoktur. Ancak İmam Gazâlî'nin İslam dünyasının geneli üzerinde sahip

91 Meri, *The Cult of Saints*, s. 140. Şii ziyaret geleneğinde, Hz. Peygamber, Hz. Ali, ve muhtelif Şii imamların kabirlerine de özel bir önem atfedilmekle birlikte, en fazla önemin Hz. Hüseyin'in kabrine ve orada yapılması gerekenlere verildiği, bu konuya dair yazılan eserlerden anlaşılmaktadır. Örneğin Kummî yazdığı eserde, Hz. Peygamber'in kabrini ziyarete yaklaşık otuz sayfa (Bkz. Ebu'l-Kâsım Cafer b. Muhammed İbn Kuleveyh el-Kummî, *Kâmilu'z-Ziyârât*, [Beyrut: Dâru's-Surur, 1997], s. 39-70), Hz. Ali'ye yine yaklaşık otuz sayfa civarında yer ayırmışken (Bkz. el-Kummî, *Kâmil*, s. 70-100), Hz. Hüseyin'in kabrine ve orada yapılacaklara hemen hemen eserin tamamı olan yaklaşık dört yüz sayfayı bulan bir yer ayırmıştır (Bkz. el-Kummî, *Kâmil*, s. 112-490). Buradan Şii ziyaret geleneğinin esas itibariyle Hz. Hüseyin'in kabri etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür.

92 Meri, *The Cult of Saints*, s. 126-127.

93 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), c. IV, s. 873.

olduğu ilmi yetkinliği ve otoritesi dikkate alındığında, onun ziyaret kültünün gelişiminde önemli bir rol oynadığına dikkat çekmek gerekecektir.

Ziyaret kültünün gelişmesine paralel olarak Sünni gelenekte insanlara kabir ziyaretinin adabını öğreten ve ziyaret edilmesi gereken yerleri konu alan eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu eserler incelediğinde ziyaret kültünün özellikle Şam, Mısır ve Anadolu'da yaygınlaştığı görülmektedir. Daha 4./10. yüzyılda İbn Havrânî, Şam'da bulunan sahabe, tabiîn,[94] ulema, zahid ve evliyanın ziyaret edilmesi gereken kabirlerini konu alan bir eser kaleme almıştır.[95] 7./13. yüzyılda tasavvufun kaydettiği gelişimin ziyaret kültünün yaygınlaşmasında oldukça etkili olduğu gözlemlenmektedir. Bu asırda yaşayan Herevî, kaleme aldığı eserde, Şam'ın yanında Anadolu ziyaretgâhları hakkında verdiği bilgilerle, bölgede ziyaret kültünün ne derece geliştiğini gözler önüne sermektedir.[96] Yine bu yüzyılda Mısır'da özellikle sufiler arasında ziyaret kültü çok yaygınlaşmıştır.[97] Muvaffakuddin b. Osman'ın kaleme aldığı eser bu yaygınlığa işaret etmektedir. Onun eserinde, kaleme alınan benzer eserlerde olduğu gibi, ziyaret edilmesi gereken yerlerin çoğunluğunu tasavvufa mensup kişilerin kabirleri oluşturmaktadır. Ancak onun birçok fakihin kabrini de ziyaret edilmesi gereken mekânlar arasında zikretmesinden, kabir ziyaretlerine en yoğun eleştirileri yönelten fukaha kesiminden kişilerin kabirlerinin de bir ziyaretgâh haline getirildiği anlaşılmaktadır.[98]

Ziyaret kültünün yaygınlaşması, yaygınlaşmayla doğru orantılı bir şekilde, bu uygulamaya yönelik tepkilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Yaygınlaşma arttıkça tepki gösterenlerin sayısı ve tepkilerinin dozu da yükselmiştir. Ulemanın tepkisi hem kabirlere yüklenen

94 Sahabeleri görmüş olan Müslümanlara verilen isim –y.n.

95 Osman b. Ahmed es-Suveydi İbnu'l-Havrânî, *el-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât*, tah. Bessam Abdulvehhab Cabi, (Dımaşk: Mektebetu'l-Gazzali, 1981), s. 3-4.

96 Herevî, Anadolu'da Afyon, Kayseri, Konya, Divriği, Elbistan, Malatya, Mardin, Diyarbakır, Harran, Meyyâfârikin, Habur, şehirlerindeki çok sayıda türbeyi ziyaret mekânı olarak zikreder. Bkz. Abu'l-Hasan Ali b. Abi Bakr al-Harawi, *Guide des Lieux de Pelerinage (Kitâbu'l-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât)*, çev. Janine Sourdel-Thomine, (Damas: Institut Français de Damas, 1957), s. 131-151.

97 Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, (Cambridge: Cambridge University, 1993), s. 21-22.

98 Bkz. Muvaffakuddin b. Osman, *Murşidu'z-Zuvvâr ilâ Kubûri'l-Ebrâr*, tah. Muhammed Fethi Ebû Bekr, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lubnaniyye, 1995), s. 205-661.

anlama hem de oralarda icra edilen uygulamalara yöneliktir. Kabirlerde yatan kişilerden bereket alma düşüncesi, zihinsel anlamda kabirlerin kutsal mekânlara dönüşmesine olanak sağlamıştır.[99] Fukahanın tepkisi esas itibariyle kabirlerin kutsal mekânlara dönüştürülmesine olmuştur. Sünâmî'nin kabirlerin kutsal bir yermiş gibi kabul edilip oralara Kâbe gibi önem verilmesinin uygun olmadığını dile getirmesi, halk nezdinde bu inancın oldukça ileri boyutlara ulaştığını göstermektedir.[100] İnsanlarda böyle bir inancın oluşması, kabir ve türbelerde teberrüken namaz kılmak, Kur'an okumak, onların etrafında tavaf etmek, mum yakmak, onları öpmek, mesh etmek, oraların toprağına bulanmak, oralarda yatan kişilerden yardım istemek gibi ziyaretgâhlara has birtakım ritüellerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.[101]

Ziyaret kültünün yaygınlaşması, İslam dünyasının hemen her yerinde görülmekle birlikte, en fazla Şam ve etrafındaki şehirlerde olmuştur.[102] Şam aynı zamanda muvelleh dervişlerin en yoğun olarak bulunduğu bölgelerden biridir. Bu itibarla, fukahanın tepkisini çeken uygulamaların çoğunun muvelleh dervişlerin türbelerinde icra edildiğini tahmin etmek zor olmasa gerektir. Zira muvelleh dervişlerin yaşarken gördükleri aşırı ilgi öldükten sonra da devam etmiş ve kabirleri hemen türbe haline getirilmiştir. Özellikle Cebeli Kasiyûn'daki muvellehlere özel türbenin bu uygulamaların odağı olduğu konusunda şüphe duyulmamalıdır.[103]

En çok bu bölgede yayılması sebebiyle, ziyaret kültüne en yoğun ve en keskin muhalefet de doğal olarak Şam ve çevresinden çıkmıştır. Buralarda ziyaret kültüne eleştiriler 5./11. yüzyıldan itibaren belirmeye başlamıştır. Dönemin Hanbeli âlimlerinden biri olan İbn Akîl, türbe ve

99 Kabirlerden bereket alınabileceği bazı fukaha tarafından bile kabul ediliyordu. bkz. İbnu'l-Hâc, *el-Medhal*, c. I, s. 250-257.

100 Ömer b. Muhammed b. Avvad es-Sunâmî, *Nisâbu'l-İhtisâb*, tah. Merizen Saîd Merizen Asiri, (Mekke: Mektebetu Talibi'l-Câmii, 1986), s. 229.

101 Ulema ziyaret kültünü eleştirirken bu noktalara işaret ederek aynı zamanda halkın uygulamasının nasıl olduğuna dair bizleri aydınlatmıştır. Bkz. Ebû Abdullah Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâsetu'l-Lehfân fî Mesâidi'ş-Şeytân*, tah. Beşir Muhammed Uyun, (Dımaşk: Dâru'l-Beyân, 1994), c. I, s. 212, 222; et-Turkmânî, *el-Luma'*, c. I, s. 215, 221.

102 Meri, *The Cult Of Saints*, s. 80.

103 Bu konuda 1. Bölümde muvelleh kavramı incelenirken yeterince malumat verilmiştir. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 370; Ocak, *Kalenderîler*, s. 209-215, 217; Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, s. 146-150.

kabir ziyaretlerinin İslam dinine göre yasak olduğunu belirterek mevcut duruma tepki göstermiştir.[104] Ancak onun fetvaları bu durumun gelişmesini ve yaygınlık kazanmasını önleyememiştir. 7./13. ve 8./14. yüzyıllarda ziyaret kültüne karşı etkin muhalefet yine Hanbeli mezhebine mensup âlimler tarafından yürütülmüştür. Bu âlimler arasında öncü konumunda bulunan ise İbn Teymiyye'dir. Teymiyye, yaygın fiili durumu kabul edilemez olarak nitelendirmiştir.[105] İslam dininde Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksa dışında hiçbir mekâna ziyaret amacıyla yönelinemeyeceğini söylemiş ve Hz. Muhammed dahil, hiçbir peygamberin, hiçbir velinin mezarını ziyaret mekânına dönüştürmenin uygun olmadığına dair fetva vermiştir. İbn Teymiyye fetvası nedeniyle ziyaret kültünü benimsemiş insanların tepkilerine de maruz kalmıştır.[106] Ancak İbn Teymiyye, bu tepkilere rağmen görüşlerinden vazgeçmemiştir. İbn Teymiyye'ye göre meşru olan kabir ziyareti, kabirlere selam vermek ve onlara dua etmekten ibarettir.[107] İbn Teymiyye, ziyaret kültünde en çok rastlanan uygulamalardan olan kabirde yatan kişiden yardım istemeyi, şirk olarak değerlendirmiştir.[108] Ona göre, ölmüş kişileri, duaların kabulü için aracı kılmak da küfür ve dalalet yolunu tutmak demektir.[109] İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan İbn Kayyım da hocasının sert eleştirilerini devam ettirmiş, ziyaret kültünü insanların düştüğü en büyük fitnelerden biri olarak değerlendirmiştir. Ona göre, durum neredeyse kabirlerde yatanları Rab edinmeye, kabirlere kulluk edilmeye kadar varmıştır. İnsanlar, kabir ve türbelere orada yatanların heykellerini dikmeye başlamıştır ki, bu ona

104 George Makdisi, *İbn Aqil: Religion and Culture in Classical İslâm*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), s. 209-210.

105 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 290-293, 504-505.

106 Ziyaret kültünü benimsemiş ulema bu fetvası nedeniyle İbn Teymiyye'nin tekfirine, doğal olarak öldürülmesine hükmetmiştir. Kadı Bedruddin İbn Cemâa, tekfir fetvasını yumuşatmış, İbn Teymiyye'nin küfre düşmediğini ancak bidatçi olduğunu söylemiş ve bunun üzerine İbn Teymiyye'nin hapsedilmesiyle iktifa edilmiştir. Bkz. Mufaddal b. Ebi'l-Fedâil el-Kıbtî, *en-Nehcu's-Sedîd ve'd-Durru'l-Ferîd fîmâ ba'de Târîhu İbnu'l-Amîd*, yay. Samira Kortantamer, (Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1973), s. 35.

107 Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Risâletu Ziyârâti'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr*, tas. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, (*Mecmûu Resâil* içinde s. 103-123 arası), (Mısır, 1995), s. 106.

108 İbn Teymiyye, *Risâle*, s. 104-105; *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 115.

109 İbn Teymiyye, *Risâle*, s. 108.

göre bir tür putperestliktir.[110] İbn Kayyım, kabirlere secde etmek, onları öpmek gibi davranışları da putperestlik olarak nitelemiştir.[111]

İbnu's-Serrâc böyle keskin fetvaların verildiği bir ortamda eserini kaleme almıştır. Ona göre bu fetvaları veren kişiler cahiller topluluğudur. Zira ziyaretgâhlar mübarek yerlerdir. İnsanlar buralara gidip adaklar adamakta, salavatlar getirip dualar okumaktadır. İbnu's-Serrâc, ziyaretgâhların bereket talebi için yönelinen tavassut makamları olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, türbe ve kabirlerde yapılan ritüeller de dinen yasaklanmış değildir. Bilakis bunlardan şer'i tesirler ve hikmetler hasıl olmaktadır ve faziletli insanlar bunun farkındadır.[112]

İbnu's-Serrâc, eserinde ziyaret edilmesi gereken yerlere dair örnekler vererek ziyaret kültüne olan desteğini göstermiştir. Onun en fazla ziyaret edilmesini tavsiye ettiği yer, Ahmed er-Rifâî'nin türbesidir. Burasının Mekke, Medine, Kudüs ve Halîl'den sonra ziyaret edilmesi gereken en şerefli makam olduğunu söylemektedir.[113] İbnu's-Serrâc, zaman zaman kendi yaptığı türbe ziyaretleri hakkında bilgiler vermektedir. Bunu yaparken buralardan hasıl olan hikmetlere dair örnekler de vermiştir. Verdiği örnekler aynı zamanda türbe ve kabir olgusu etrafında oluşan toplumsal inançları da gözler önüne sermektedir. Buna dair verdiği bir örnek, Şeyh Ebûbekir Arûdek'in türbesiyle ilgilidir. İbnu's-Serrâc, şeyhin türbesinin çok mübarek bir yer olduğunu söyledikten sonra, orayı bir nevi şifa merkezi olarak yansıtmaktadır. Buna göre, onun türbesi etrafında yedi kere tavaf edildikten sonra toprağı alınırsa, o toprak göz hastalıklarına iyi gelmekte ve hastalığı tedavi etmektedir.[114] Bir başka örnek şeyhin türbesinin bereke-

110 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâse*, s. 209, 247-250.

111 İbn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dâu ve'd-Devâu*, s. 181.

112 İbnu's-Serrâc'ın kabir ve türbelerin tavassut makamı olduğunu vurgulaması, kabir ve türbelerde dilekte bulunan insanların dileklerini kabirlerde yatanlardan değil, Allah'tan istediklerine işaret etmeye yöneliktir. Böyle olunca kabirde yatanlar Allah katındaki değerlerinden dolayı aracı konumunda olmaktadırlar. İbnu's-Serrâc, bu tavassut vurgusuyla muhtemelen fukaha tarafından yöneltilen şirk suçlamasını bertaraf etmeyi ummuştur. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 14a-14b.

113 İbnu's- Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 143b-144a.

114 İbnu's-Serrâc, "şayet bir kişi topraktan alıp fayda görmezse sebebi kendisindendir" diyerek olası bir olumsuz duruma karşı önlem almayı da ihmal etmemektedir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 159a. Benzer bir örneği Eflâkî, Mevlânâ hakkında anlatır. Buna göre Kira Hatun, Mevlânâ'nın ayakkabılarındaki kumu havanda dövüp ezerek, gözü ağrıyanların gözüne sürüyor, hastaların şerbetlerine koyup onları iyileştiriyordu. Bkz. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 291.

tine atıf yapmaktadır. Şeyh vefat ettiğinde defnedildiği yer önceleri şiddetli susuzluk problemiyle karşılaşmışken, o defnedildikten sonra orada suyu çok bol olan bir pınar zahir olmuş ve ahalinin su problemi çözülmüştür.[115] Verdiği bir başka örnek zaviyelerin bereketiyle alakalıdır. Buna göre, bir zaviyedeki hurma ağacının yaprağı humma hastalığına iyi gelmektedir. Ayrıca çocuğu olmayan kadınlar o ağacın yaprağından yediklerinde, isteklerine göre kız veya erkek çocuklarına hamile kalmaktadırlar.[116]

Gerek fukahanın tepkisine ve gerekse İbnu's-Serrâc'ın verdiği örneklere bakıldığında, ziyaret kültünün 7./13 yüzyılda oldukça canlı bir şekilde var olduğu, bunun bir sonucu olarak ulemayla tasavvuf mensupları arasındaki en önemli tartışma konularından biri olduğu görülecektir. Bu tartışmalar sadece bu yüzyılla sınırlı kalmamış, sonraki devirlerde de canlılığını korumuş, hatta günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

Keramet Kültü

Keramet, tasavvuf kültüründeki belki de en önemli enstrüman konumundadır. Bir veli karizması oluşturabilmenin en önemli aracı olmasının yanında, tasavvufi fikirlerin yayılması ve meşrulaştırılmasını sağlaması, tasavvufa yönelen eleştiri ve saldırılara cevap verme aracı olması gibi işlevleriyle tasavvufu yayma ve savunma görevlerini yürütmüştür. Kerametin bu çok fonksiyonlu kullanımı, özellikle tasavvufun kurumsallaşma çabalarının hız kazandığı 7./13. yüzyılda dönemin tasavvuf literatürüne etkin bir şekilde yansımıştır. Kerametler bu asırda çok yaygındır ve yaygınlık sebebiyle bu zaman dilimine kerametler çağı denilmektedir.

Kerametlerin en önemli fonksiyonu bir veli karizması oluşturmaktır. Zira her tasavvuf akımı kendisini şeyh adı verilen bir veli etrafında örgütlemiştir. Bir tasavvufi örgütün var olması, varlığını sürdürmesi ve yayılması, veli karizmasını ne derece kuvvetli bir şekilde oluşturduğuyla yakından alakalıdır. Bu döneme kerametler çağı denmesi, tasavvufi örgütlerin kurumsallaşma aşamasında olmasının doğal bir sonucudur. Zira bütün tasavvufi tarikatlar, varlıklarını ortaya koymak, sürdürmek ve yaymak,

115 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 182b-183b.
116 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 193a.

kısacası kurumsallaşmak amacıyla kendi şeyhi etrafında bir çekim merkezi oluşturabilmek için kerametlere yoğun olarak başvurmuştur. Bu çabanın kerametler açısından en önemli sonucu içerik olarak veli karizması oluşturacak her türlü kültürel unsurlarla çeşitlenmesi ve aşırılıklarla bezenmesi olmuştur. Klasik tasavvuf literatüründe kerametlerin gizlenmesi tavsiye edilmiştir. Kerametlerin çok yaygınlaştığı ve doğal olarak aşikâr kılındığı 7./13. yüzyılda bile bu tavsiyenin tasavvuf muhiplerince dile getirildiğine şahit olunmaktadır.[117] Ancak tasavvuf literatürüne bakıldığında, fiili durumun farklı geliştiği ve tavsiyenin çok da dikkate alınmadığı görülmektedir. Gizlenmiş olan kerametler kendisinden beklenen fonksiyonları icra edemeyeceğinden olsa gerek, kerametler çok yaygın bir şekilde aşikâr kılınmıştır. Yaygınlaşmanın bir sonucu olarak, kerametlerin velinin ihtiyar ve talebiyle vuku bulmasının caiz olduğu vurgulanmıştır.[118] Bu vurgunun nedeni, yoğun bir şekilde aşikâr kılınan kerametlerin, velinin kendi isteği üzerine gerçekleşmiş olması durumuna bir açıklama yapmaktır. Zira daha önce klasik literatürde keramet, velinin haberi olmadan oluşan doğal bir durum olarak tanımlanmıştır.[119]

Kerametler özü itibariyle velinin Allah katındaki değerini ifade etmeyi amaçlamaktadır. Veliye verilen güç onun Allah katındaki özel konumunun bir nişanesidir. Velide bulunduğuna inanılan bu güç çok farklı şekillerde tezahür etmiştir. Akıl ve duyularla bilmenin mümkün olmadığı durumlarda vaki olan keşf ve ilham türü kerametler, tasavvuf kitaplarında rastlanan en temel keramet türlerinden biridir. Velinin duasının Allah tarafından kabul edilerek kâinat ve insanlarla ilgili sorunların çözülmesi, bir diğer sık rastlanan keramet motifidir. Buna ek olarak, velinin insan ve eşyalar üzerindeki hâkimiyetini konu alan, tasavvuf literatüründeki adıyla "tasarruf yetkisi" ile ilgili kerametler de literatürde oldukça geniş yer bulmuştur.[120]

Tasavvufun yaygınlaşmasında en fazla etkiyi insanlar ve eşya üzerinde tasarruf yetkisini konu alan kerametler sağlamış olsa gerektir. Zira bu kerametlerde veli, genellikle insanların karşılaştıkları veya gelecekte karşılaşmaları muhtemel kişisel veya toplumsal sorunları çözen kişi olarak

117 Bkz. el-Yafii, *Neşru'l-Mehâsin*, c. I, s. 52.
118 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 221a.
119 Örneğin bkz. el-Kelabâzî, *et-Ta'arruf*, s. 110.
120 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşf ve Keramet*, (İstanbul: Sûfî Kitap, 2008), s. 69-74.

yansıtılmaktadır. Karşılaşılan problemlerin birileri tarafından çözüleceğinin bilinmesinin, veli kavramının insanlar nezdinde psikolojik rahatlama unsuruna dönüşmesine ve tasavvuf mensuplarının toplum tarafından daha fazla benimsenmelerine yol açtığı muhakkaktır.

İbnu's-Serrâc'ın eseri de kerametlerin yaygın olduğu bir zaman diliminde kaleme alınması hasebiyle velinin tasarruf yetkisini gözler önüne seren çok sayıda keramet içermektedir. Özellikle 6/12. ve 7./13. yüzyıllarda yaşamış velilere ait kerametlerde, velinin tasarruf yetkisini konu alan çok sayıda keramet olduğunu söylemek gerekecektir. İbnu's-Serrâc'ın yaşadığı asırda bölgede Haçlı ve Moğol etkileri görülmektedir. Onun derlediği bazı kerametlerde şeyhler bu güçlerin halk üzerindeki olumsuz etkilerini azaltan kişiler olarak yansıtılmaktadır. Dönemin tarihinden bahsederken Haçlıların Müslümanlara karşı fırsat buldukça bireysel saldırılarda bulunduğundan bahsetmiştik. Haçlılar, kerametlerde zikrettiğimiz bu olaylar vesilesiyle yer almakta, kerametler genelde onlar tarafından kaçırılan kişilerin şeyhler tarafından kurtarılmasını konu edinmektedir.[121] Bazı rivayetlerde de şeyhler Haçlılara zulümleri sebebiyle ceza veren ve sebep oldukları tehlikeleri ortadan kaldıran kişiler olarak yansıtılmaktadır. Örneğin Şeyh Ebu Bekir el-Yafûrî, Haçlıların yaptığı zulümler kendisine anlatılınca onları cezalandırmaya karar vermiş ve savaş sırasında eline aldığı taşları atarak zulüm yapanları ortadan kaldırmıştır.[122]

İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği bazı kerametlerden, şeyhlerin bazı bölgelerin koruyucusu olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Şeyh Hayat b. Kays el-Harrânî, Harran'ın, Şeyh Ebu Bekir el-Yafûrî, Mısır'ın koruyucusudur.[123] Abdullah el-Urmevî ise Dımaşk'ın sahibidir.[124] Bu koruyuculuğun ne anlam ifade ettiğini yine İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği kerametler açıklamaktadır. Bir keramette belirtildiğine göre, Moğol Hükümdarı Hülagu, Harran'a girdiğinde Şeyh Hayat onu rüyasında korkutmuş ve ona "Bu bölge benim korumam altındadır" diyerek birtakım emir ve yasaklar

121 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 134b-135b, 151b-152b, 197b-198b; *Teşvîk*, Vr. 208a.
122 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 174b-177a. Benzer örnekler için bkz. *Tuffâh*, Vr. 72b, 131a-132a, 133a-134b.
123 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 167b.
124 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 114a.

vermiştir. Keramete göre, Hülagu onun rüyada iken verdiği talimatlarına itaat etmiş ve şehir şeyhin vasıtasıyla muhtemel zararlardan korunmuştur.[125] Bazı kerametlerde şeyhler Moğollarla doğrudan savaşarak da koruyuculuk görevlerini yapmaktadır.[126]

Şeyhlerin hamilik görevleri sadece bunlarla sınırlı değildir. Bazen haramiler tarafından kaçırılan kişiler onlar vasıtasıyla kurtuluşa ermekte,[127] bazen kuyuya düşen muhipler onlar eliyle aydınlığa çıkmakta, bazen de dağdan düşen müritler havada iken onlara tutunarak sağ salim yere inmektedir.[128] Bunlar dışında, hastalıkları iyileştirmek,[129] vahşi hayvanların saldırılarından korumak,[130] denizde fırtınalardan kurtarmak,[131] yağmur yağdırmak,[132] bir bölgeyi istila eden çekirgeleri geri göndermek,[133] açlıktan ve susuzluktan ölmek üzere olan kişileri ölümden kurtarmak,[134] Nil Nehri'nin suyu azalırken çoğaltmak, taşarken azaltmak,[135] uzun süre ailesini görmeyen bir kişiyi "tayyi mekân" ettirerek ailesine kavuşturmak,[136] zalimleri cezalandırmak,[137] bütün şehri kaplayan yangını söndürmek,[138] duasıyla devlet içinde makamlar elde edilmesini sağlamak,[139] müridini hapisten kurtarmak,[140] istenilen yiyeceği hemen getirmek,[141] ölen kişileri diriltmek,[142] kaçan atın bulunmasını sağlamak[143] gibi içeriklerle insanlara

125 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 225a-226a. Hülagu Halep'i aldığında da aynı şekilde bir korumayla karşılaşmıştır. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 225a-226a.
126 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 159b-160b, 161b-163b.
127 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 47a-48a, 93a-94a, 156b, 185a-185b.
128 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 204b-205b.
129 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 18b-19b, 39a-40a, 48a-49a, 53a-54a, 62b-63a, 78a-78b, 81a, 85b-86a, 86b, 87b-88b, 93b, 127a-128a, 193a.
130 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 56b-57a.
131 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr.12a, 56b-57a, 64b-65a.
132 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 29a-30a.
133 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 61b-62b.
134 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 69a-70a, 79b-80b.
135 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 8b-9a.
136 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 85a-85b.
137 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 88a-89a, 213a-213b.
138 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 90a.
139 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 104a-105a.
140 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 119a-119b.
141 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 128a, 135a, 201b-202b.
142 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 140a-140b.
143 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 167a-167b.

sıkıntı doğuran hemen her konuda, veliler onların sorunlarını, kerametler vasıtasıyla ve değişik yöntemlerle çözen kişiler olarak yansıtılmaktadır. Bu kerametler, tasavvufun dini ve sosyal bir olgu olmasının yanında, halk nezdinde bir güven oluşturma mekanizması olmasıyla psikolojik olarak da toplumda önemli bir işlev gördüğüne işaret etmektedir.

Kerametler aynı zamanda tasavvuf erbabı için bir savunma mekanizmasıdır. Onlara yöneltilen eleştiriler ve suçlamalar kerametler vasıtasıyla açıklanmaya ve cevaplandırılmaya çalışılmıştır. İbnu's-Serrâc'ın Şeyh Muhammed b. Ebu Bekir'in kadınları etrafında toplaması hakkında kötü düşünen biri hakkında zikrettiği bir keramet buna iyi bir örnektir. Keramette Şeyh kendisini eleştiren kişiyi yanına çağırmakta ve ona kendisini kadınlık organıyla gösterip "Biz bu şekilde kadınlarla bir araya geliyoruz." diyerek tepkisinin hatalı olduğunu dile getirmektedir.[144] Bu kerametin mesajı, şeyhlerin kadınlarla bir araya geldiklerinde bir tür değişim yaşadıklarını ve erkeklik özelliklerinin kaybolduğunu vurgulamaktır. Böyle bir bakış açısına sahip olunduğunda, şeyhlerin benzer eylemleri dolayısıyla kınanması anlamsız olacak ve eleştiriler savuşturulacaktır. İbnu's-Serrâc'ın muhtemelen muvelleh bir şeyh olan Davud es-Samâdî hakkında zikrettiği bir rivayet yine savunma amaçlı olarak üretilmiş olsa gerektir. Keramete göre, Davud es-Samâdî küçük bir çocukken, Acem bölgesinden biri zaviyelerine misafir olarak gelmiş ve üç gün kalmıştır. Babası, daha küçük yaşta olan Davud'dan misafire bir isteğinin olup olmadığını sormasını istemiştir. Davud soruyu sorduğunda adam, ona "Seninle aynı yatakta çıplak olarak gecelemek istiyorum." demiş, Davud da adamın isteğini yerine getirmiştir. Babası sabah ne olduğunu sorduğunda, Davud olayı anlatmış, o da "Bu adam sana nasibini verdi." diyerek olayı yorumlamıştır.[145] İbnu's-Serrâc'ın verdiği detaylardan bir oğlancılık vakası olduğu anlaşılan durumun, tasavvufi anlamda nasip vermekle ilişkilendirilmesi, bir savunma çabası olarak algılanmalıdır. Buna benzer savunmalarla oğlancılıkla itham edilen bazı muvelleh dervişler hakkında kötü düşünülmesi önlenmeye çalışılmış olmalıdır. İbnu's-Serrâc, özel-

144 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 161b.
145 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 189b.

likle muvelleh dervişlerin kabul görmeyen davranışlarını açıklamak için buna benzer başka savunmacı kerametler de zikretmiştir.[146]

Kerametler tasavvuf mensuplarına kötü gözle bakan, onlara karşı saygısızlık yapan veya düşmanca davranışlar besleyenlere karşı bir koruma görevi de yapmaktadır. Bu tarz kerametlerde, tasavvuf muhaliflerinin başlarına gelen kötü şeyler hakkında insanlar bilgilendirilerek kendileri de muhalif olurlarsa benzer şeylerin vuku bulacağı korkusunu aşılamanın temel amaç olduğu açıktır. Bu minvalde İbnu's-Serrâc'ın yine Davud es-Samâdî hakkında zikrettiği bir örnek, içerik olarak da dikkate şayandır. Keramete göre, Şeyh Davud'un teberrüken verdiği bir misvağı alay etmek amacıyla dübürüne sokan bir adamın karnı şişmeye başlamıştır. Şişliğin sebebinin ne olduğu dokuz ay sonra adamın dübüründen kedi yavrusu büyüklüğünde bir yaratık doğurmasıyla ortaya çıkmıştır.[147] Bir erkeğin bir yaratık doğurmasının zillete düşürücü bir durum olduğunda şüphe yoktur. İnanılması zor ve oldukça alışılmadık olan bu keramet, şeyhlere karşı en ufak bir saygısızlığın bile şiddetli bir şekilde cezalandırıldığını insanlara hatırlatmaktadır. Şeyhlere karşı muhalefet keskinleştikçe, muhaliflere yönelik kerametlerin dili de keskinleşmektedir.

Kerametler bazen eleştiri yönelten kişileri itibarsızlaştırarak tasavvuf savunması yapmaya olanak sağlamaktadır. Bu yöntem en çok, tasavvufa en sert eleştirileri yönelten fukaha sınıfı üzerinde uygulanmaktadır. Genellikle fukaha, şeyhlerle karşılaşmalarında ya bildiklerini unutarak[148] ya onların verdiği cevaplar karşısında aciz kalarak[149] ya bir şekilde gazaba uğrayarak[150] veya komik duruma düşerek[151] itibarsızlaştırılmış ve bir anlamda söylediklerinin, doğal olarak eleştirilerinin değeri olmadığı vurgulanmaya çalışılmıştır. İbnu's-Serrâc'ın Rumi bir fakih hakkında zikrettiği bir keramet itibarsızlaştırma işleminin hangi boyutlara vardığını göstermektedir. Buna göre, kadının biri çarşıda rastladığı muvelleh dervişlerden birinin

146 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 137a, 167b-167b, 181a.
147 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 188a-189a.
148 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 48b-49a, 59a.
149 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 217a-220a.
150 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 54a-54b.
151 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 61a.

elbisesine teberrüken dokunur. Bunu gören iki fakihten biri kadına, eleştiri anlamında "Elini kirlettin" der. Cevaba kızan derviş hemen oraya büyük abdestini yapar ve inkârcı fakihe doğru yönelip eliyle dışkısını ona yedirir. Bir nevi trans halinde bütün dışkıyı yiyen fakih kendisine dışkı yedin diye kızan arkadaşına sadece bal yediğini dile getirir. İbnu's-Serrâc'ın yorumu kerametin ne amaçla üretildiğini açıklar niteliktedir. Okura yönelik olarak "Şeyh nasıl ona dışkısını yedirdi bir bak" cümlesiyle son hamleyi yapar ve hangi tarafın itibara layık olduğuna gayet etkili bir cümleyle işaret eder.[152]

Kerametin yaygınlaşması esas itibariyle işaret etmeye çalıştığımız etkili fonksiyonelliğiyle yakından alakalıdır. Tasavvuf mensupları insanlara gerçekten veli olduklarını ispatlamak için, kendilerinden sadır olan kerametlere işaret etmişlerdir. Böylece gerçek veli olduğunu ispat etmenin tek yolu keramet göstermek olmuştur. Bu durum aslında tasavvuf erbabı için zararlı bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Zira kerametlerin sufilerin hakkaniyeti için tek delil olduğunu kabul eden insanlar, gördükleri her tasavvuf mensubundan kendisinin hak üzere olduğuna dair kerametler istemişlerdir. Gelinen süreçte keramet artık halkın isteği üzerine zorunlu olarak gösterilen bir vakıa olma niteliğine bürünmüştür. Halk şeyhlerden kalpleri tatmin edecek kerametler istemekte, ancak böyle bir olayın vukuundan sonra onun veliliğini kabul etmektedir.[153] Dolayısıyla tasavvuf mensupları sık sık halk ve devlet yöneticileri tarafından imtihan edilmek veya kendilerini ispatlamak durumunda kalmışlardır.[154] Bu durumun tasavvuf mensuplarında rahatsızlık yaratması doğaldır. Örneğin Eflâkî'nin eserinde velileri imtihan etmenin kötü bir şey olarak tavsif edilmesi, muhtemelen imtihan hadisesinin toplumda oldukça yaygın olması sebebiyledir.[155] Bu tarz uyarılarla tasavvuf erbabı mevcut duruma tepki göstermektedir. İmtihan hadisesinden duyulan rahatsızlığın en önemli nedeni, bazı tasavvuf mensuplarının zaman zaman istenen kerametleri göstermekte başarısız kalması olsa gerektir. İbnüs-Serrâc'ın bazı şeyhlerin, şartlı keramet sahibi olduklarından dolayı kerametleri açığa vurma izinlerinin olmadıklarını ve bu sebeple onları

152 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 155b-156a.
153 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 153b-154a, 201a.
154 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 61b, 185b-186b ve 192b-193a, 217a.
155 Bkz. Eflâki, *Menâkıbu'l-Ârifin*, s. 345.

gizlemeyi tercih ettiklerini vurgulaması, keramet göstermekte başarısızlığa uğrayan şeyhlerin durumlarına bir açıklama niteliğinde gibidir.[156]

Tasavvufun kurumsallaşma döneminde, kerametlerde kullanılan birbirine benzer klasik form ve içeriklerin halk nezdinde bir tür sıkıcılığa yol açtığı anlaşılmaktadır. İbnu's-Serrâc'ın zikrettiği bazı kerametlerde, insanlar şeyhlerden alışılmış olanın dışında keramet istemekte, şeyh de bu talebi yerine getirmektedir.[157] Bu bilgiler halkın artık alışılmış kerametlerden bile etkilenmediğini ve şeyhlerden bir nevi orijinallik ortaya koymasını talep ettiğini göstermektedir.

Kerametlerin merkezi bir konuma yükselmesi, keramet gösteremeyen bir şeyhin toplum nezdinde bütün itibarını kaybetmesine yol açacaktır. Şeyhlik iddiasında bulunan kişiler böyle bir duruma düşmemek için muhtemelen birtakım hazırlıklara girişmektedir. İbnu's-Serrâc'ın Şeyh Ebu Bekir el-Ya'fûrî hakkında kaydettiği bir bilgi, bazı tasavvuf mensuplarının kerametler için birtakım hazırlıklar yaptıklarını düşündürmektedir. Buna göre, Şeyh Ebu Bekir el-Ya'fûrî ve çok sayıda başka şeyh bir mekânda toplanmışlardır. İbnu's-Serrâc toplantıya katılan şeyhlerin hepsinin tasarruf ehli olduğunu söylemektedir. Toplanmalarının amacı ise, bütün şeyhlerin kalpleri mutmain edecek kerametler göstermeleri olarak açıklanmaktadır.[158] Ancak zaten hepsi tasarruf ehli olan şeyhlerin, halkın olmadığı bir yerde birbirlerine karşılıklı keramet göstermeleri çok mantıklı değildir. İbnu's-Serrâc toplantıyı, hangi şeyhlerin daha iyi keramet gösterdiklerini ispatlamak için yapılan bir tür keramet olimpiyatları şeklinde anlatmaktadır. Şeyh Ebu Bekir'in diğer şeyhlere üstünlüğünü keramet formunda anlatan bu olayda ifade edildiği gibi, şeyhlerin bazen benzer amaçlarla toplanmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Zira biraz ileride bahsedeceğimiz üzere, şeyhlerin gösterdikleri birtakım kerametler, bazı tasavvuf muhalifleri tarafından hile ürünü olarak yaftalanmakta ve onların insanları kandırdıkları ispatlanmaya çalışılmaktadır. Şayet kuşku ve iddialarda gerçeklik payı varsa, bu tarz hileli faaliyetler belli bir bilgi birikimi ve tecrübeyi gerektirmektedir. Bu iti-

156 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 154a-154b.
157 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 206b.
158 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 179a-179b.

barla, bazı şeyhlerin kerametler konusunda tecrübe ve birikim sağlamak için aralarında karşılıklı bilgi alışverişini hedefleyen toplantılar düzenlemiş olmaları mümkündür.

Keramet kültünün bu süreçlerden geçmesi birtakım aşırılıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu aşırı anlatımların fukaha tarafından tepki görmemesi olanaksızdır. Örneğin Hz. Peygamber ve sahabenin misafir olarak ziyaret ettiği,[159] evinin etrafında Kâbe'nin tavaf ettiği,[160] istediği şeyleri yapabilme gücü verilmiş bir şeyh tasvirinin fukaha tarafından eleştirilmesi olağan bir durumdur. Fukaha peygamberler için bile böyle durumların söz konusu olmadığını dile getirerek tepki göstermektedir.[161] Tasavvuf muhipleri ise kerametlerin mucize derecesine ulaşmasının caiz olduğunu söyleyerek bu aşırı tasarruf yetkisini açıklamaya çalışmaktadır.[162] Alışılmadık kerametler gösterme isteği sonucunda ortaya çıkan tuhaf kerametlerin de fukahanın tepkisini çekmede önemli rol oynadığı muhakkaktır. Sırf alışılmadık bir keramet olsun diye, şeyhin bir kalıntıyı dört başı mamur bir hamama dönüştürmesi,[163] bir serçeyi bile taşıyamayacak bir asma yaprağının üzerine oturması,[164] ayaklarını çok uzak mesafeden nehre daldırması[165] gibi, şeyhlerin ilginç bir şekilde tasarruf gücünü göstermekten başka hiçbir amaca hizmet etmeyen ve mantık sınırlarını zorlayan kerametler fukahanın tepkisini özellikle çekmektedir. Örneğin İbn Teymiyye, bu tarz kerametlerle insanların yüceltilmesini kabul etmemiştir. Teymiyye, din ve dünya açısından fayda hasıl olmadığını söylediği, köprüden geçmek varken su üzerinde yürümek, gereksiz yere aslanların üzerine binmek gibi insanları etkileyen olağanüstülükleri abesle iştigal olarak tanımlamıştır. Bunlar bir faydayı mucip olmadığı için, kendisinde bu ve benzeri davranışlar görülen kişiler onun nezdinde itibara layık değildir. Ona göre, bunları yapanlara değil, yapmayanlara saygı gösterilmelidir. Zira

159 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 184b-185a.
160 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 156b-157b.
161 İbnu's-Serrâc fukaha tarafından kendilerine sık sık bu eleştirinin yöneltildiğini belirtmektedir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 40b-41b, 157a-157b.
162 Bkz. el-Yâfiî, *Neşru'l-Mehâsin*, c. I, s. 14.
163 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 206b-207b.
164 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 185b-186a.
165 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 153b.

zikredilen davranışlar faydasız işlerdir ve faydasız işlerle uğraşmayanlar saygı görmeyi daha çok hak etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre tek başına keramet asla yeterli değildir. Muhakkak dinle birlikte olmalı, dini açıdan bir fayda ortaya çıkarmalıdır.[166] Onun keramet konusundaki bu düşüncelerinin benzerleri, çağdaşı veya takipçisi konumundaki başka fakihler tarafından da dile getirilmiştir.[167]

İbnu's-Serrâc ise ulemanın bütün eleştirilerinde haksız olduğunu düşünmekte, kerametlerin güvenilirliğinden hiçbir halde kuşku duymamaktadır. Okurlarına da bir keramet duyduklarında şüphe etmemelerini ve "inandım" diye karşılık vermelerini tavsiye etmektedir. Onun için önemli olan, sadık bir kişinin kerameti rivayet etmesidir. Eğer sadık bir kişiden rivayet ediliyorsa, kerametin sıhhatinden ve zikredilen kişinin veliliğinden şüphe edilmemesi gerekmektedir.[168] Zira Allah'ın mutlak kudreti göz önüne alındığında, imkânsız hiçbir şey yoktur.[169] Ayrıca İbnu's-Serrâc, kerametlerin insanlar tarafından müşahede edildiklerine de işaret etmektedir. Ona göre, insanların bizzat şahit oldukları kerametlerin sıhhatinden şüphe etmek doğru bir davranış değildir. [170]

İbnu's-Serrâc eserinde hemen hemen her kerametten söz ettikten sonra fukaha eleştirisi yapmıştır. Bunu yaparken, fukahanın sanki bütün velileri ve bütün kerametleri reddettiği izlenimini vermeye çalışmıştır. Onun, zühd döneminde yaşamış ve halk nezdinde itibarlı olan velilerin kerametlerinin de fukaha tarafından tenkit edildiği hissini verme gayreti özellikle dikkati çekmektedir.[171] Halbuki İbnu's-Serrâc'ın yaşadığı zaman diliminde zühd döneminde yaşamış sufilere ve kerametlere genellikle bir eleştiri yöneltilmemektedir. Eleştiriler daha çok fukahanın kendi yaşadığı zaman diliminde şahit olduğu veya işittiği kerametlere yapılmaktadır. Ancak İbnu's-Serrâc, bu gerçeği bilmesine rağmen, fukahanın bazı kerametlere yönelttiği eleştirileri genel anlamda keramet

166 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 329-330.
167 Bkz. et-Turkmânî, *el-Luma'*, c. I, s. 94; İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akîdetu't-Tahâviyye ve Şerhi*, çev. Beşir Eryaysoy, haz. Hüseyin Cinisli, (İstanbul: Guraba Yayınları, 2008), s. 548.
168 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 11b-12a, 97b-98a.
169 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 97b-98a.
170 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 98a, 117b-118a.
171 Örnekler için bkz. *Tuffâh*, Vr. 11b-12b, 28b-29b, 45b-46b, 53b, 57b.

olgusunun bütününe yapılmış bir saldırı olarak yansıtmaktadır. Esasında kendi çağındaki eleştirilerin çoğu keramet olgusunun varlığına değil, kerametlerdeki aşırılıklara yönelmiştir. Zira bir genelleme yapmak gerekirse, İslam geleneğinde Mutezile mezhebi dışında, kerameti kategorik olarak reddeden bir düşünce akımı yoktur.[172] İbnu's-Serrâc'ın yaşadığı çağda en kuvvetli tasavvuf karşıtı olarak görünen İbn Teymiyye bile kerametin olabilirliğini reddetmemiştir.[173] İbnu's-Serrâc böyle bir yol takip etmekle, aslında muvelleh sufilere yönelen eleştirileri bütün velilere yaymakta, bir anlamda cepheyi genişletmektedir. Böylece muhalif fukahanın tasavvufa kategorik olarak karşı olduklarını vurgulayarak eleştirilerinde haksız ve insafsız olduklarını ifade etmeye çalışmaktadır.

Kerametler konusunda fukahanın tepkisinin yöneldiği esas kesim, muvelleh dervişlik mensuplarıdır. Onlar zaten muhalifleri nezdinde gerçek veliler olarak kabul görmemektedir. Ancak onlara eleştiri yönelten fukaha tarafından açıklanması gereken bir sorun vardır. Veli oldukları kabul edilmeyen bu kişilerde birtakım olağanüstü haller görülmektedir. Muvellehler veli kabul edilmediklerinden, ortaya koydukları halleri Allah'ın bir lütfu olarak açıklamak mümkün değildir. Doğal olarak fukahanın onların olağanüstü davranışlarının nasıl olabildiği sorusunu cevaplaması gerekmektedir. Dönemin en keskin muhalifi olan İbn Teymiyye, muvelleh sufilerin gösterdikleri olağanüstülükleri iki şekilde açıklamaktadır. İlk olarak cinlerin-şeytanların onlara yardım ettiklerini dile getirmiştir. İkinci açıklaması ise onların gösterdikleri olağanüstü hadiselerin aslında organize edilmiş, çalışılmış hilelerden ibaret olduğudur. İbn Teymiyye her iki suçlamayı da aynı anda yapmaktadır. Yani muvelleh dervişler hem hileler yapmakta, hem de şeytanlar onlara yardım etmektedir. İbn Teymiyye bu iddiaların hiçbirinin orijinal anlamda teorisyeni değildir. Kendisinden çok önceleri Cübbâî ve Bakıllânî gibi âlimler sufilerin kerametlerini açıklamak için benzer iddia ve açıklamaları kullanmışlardır.[174] Özellikle olağanüstü olaylarda şeytan ve cinlerin yardım ettikleri iddiası, sihirbazlar ve cinlerle uğraşanlar tarafından

172 Bkz. Süleyman Uludağ, "Kerâmet," *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. XXV, s. 266.
173 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 323.
174 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, c. I, s. 210.

dile getirilmiştir. Onlar şeytan ve cinleri köleleştirdiklerini ve onlara istediklerini yaptırdıklarını iddia etmişlerdir.[175]

İbn Teymiyye'nin muvelleh dervişlerin göstermiş oldukları kerametleri açıklamak için kullandığı en önemli savı, şeytanın onlara doğrudan yardımda bulunduğu iddiasıdır. Ona göre, bu dervişler şeytanla işbirliği içindedir ve onların gösterdikleri kerametler bu işbirliğinin bir sonucudur. Örneğin, Rifai dervişlerinde tezahür ettiği şekliyle, ateşin yakıcılığına karşı dayanmayı şeytanın yardımı olarak açıklamaktadır. Yine muvelleh bir dervişin bulunduğu yerde olmayan yiyecek, içecek ve tatlı türü şeyleri bir anda ortaya çıkarmasını, şeytanın getirip onlara verdiğini söyleyerek izah etmektedir.[176] Daha önce bu tarz kerametleri çokça gösteren Hallâc-ı Mansûr'un kerametleri de bu kerametlere inanmayan kişiler tarafından benzer şekilde açıklanmaya çalışılmıştı. O zaman Hallâc'ın evinin arka tarafında bahçeler tesis ettiği ve buralarda mevsimi gelmeyen meyveler yetiştirerek bu tarz kerametleri gösterdiği dile getirilmişti.[177] Ancak bu iddia sadece şeyh evinin yakınlarında bulunduğu zamanlar için anlamlı idi. Evden uzakta gösterilen benzer kerametleri açıklayıcı nitelikte değildi. İbn Teymiyye'nin şeytanla yardımlaşma teorisi bu anlamda daha geniş çerçeveli bir açıklama olmuştur. El-Cevberî ise, bu konuda İbn Teymiyye kadar katı değildir. Daha insaflı bir açıklamayla, şeyhlerin evlerinde beslediği kuşları kullanarak istenilen şeyi müritlerine yazıp getirttiğini iddia etmiştir.[178]

İbn Teymiyye'nin şeytani olduğunu zikrettiği hallere yönelik yaptığı açıklamalar, o zamanlarda keramet olgusunun hangi unsurlar üzerinden yürütüldüğüne işaret etmektedir. Onun açıklamalarından çıkardığımıza göre, bazen toplumda daha önce ölmüş bir kişinin canlıymış gibi suretinin görünmesi vuku bulmaktadır. Muhtemelen sureti görünen kişiler tasavvuf önderleridir. Zira tasavvuf mensupları tarafından bir keramet olarak sunulan durumu, İbn Teymiyye şeytanın ölen kişinin suretine girmesiyle açıklamakta ve keramet olduğu iddiasını reddetmektedir.[179] Rüyalar da tasavvufi hallerin

175 Bu konuda bkz. Dols, *Mecnun*, s. 277, 333-349, 355.
176 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 286.
177 Massignon, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 213-215.
178 el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 16b-17b.
179 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 288.

sahih olduğunu ispatlamak için kullanılmıştır. İbn Teymiyye'nin rüyasında Allah'ı, Peygamber'i görenlerin şeytani hallere maruz kaldığını belirtmesinden bu tarz rüyaların toplum içinde sıklıkla dile getirildiği anlaşılmaktadır. Eleştirilere maruz kalan tasavvuf mensupları, gördükleri rüyaları anlatarak hallerinin sahihliğine işaret etmek istemiş olmalıdır. Buna örnek olarak, İbn Teymiyye'nin zikrettiği başka bir rüya motifine işaret etmek yeterlidir. Buna göre, bazı tasavvuf mensupları rüyalarında Hz. Ebu Bekir'i tıpkı Kalenderi dervişleri gibi saçları tıraş edilmiş bir halde ve dervişler gibi çığlık atarken görmektedir. Bu rüya Kalenderilerin çehar darb âdetini ve gürültülü bir şekilde yaptıkları sema ayinini Hz. Ebu Bekir üzerinden meşrulaştırma amacıyla yayılmış olsa gerektir. İbn Teymiyye'nin bu hale ancak Kitap ve Sünnetin dışına çıkmakla varılabileceğini söyleyerek ilahi bir işaret olmadığını zikrettiği bu rüyaya benzer rüyalar, muvelleh dervişler tarafından sıklıkla dile getiriliyor olsa gerektir.[180]

İbn Teymiyye'nin şeytani olmakla nitelediği bir diğer eylem, şeyhlerin müritlerinin isteklerini işitip onlara yardım etmesidir. İbn Teymiyye esasında başkasının görmediği şeyi duyma, görme, ilham yoluyla bilme gibi keşf veya mukaşefe denilen olağanüstülüklerin olabileceğini kabul etmektedir.[181] Ancak, keşf ve ilham sonucunda dinin uygun gördüğü bir fayda hasıl oluyorsa durumun ilahi kaynaklı olabileceğini söylemektedir. Keşf, sonuçları itibariyle harama veya dinin uygun görmediği bir eyleme yol açıyorsa bunun ilahi kaynaklı bir bilgi olamayacağını dile getirmektedir. Ona göre böyle bir eylem, bırakın övülmeyi buğz edilmeyi hak etmektedir. Zira ilahi olana dayandırılamayan bu hal artık şeytani kabul edilmelidir.[182] Müridin şeyhten yardım istemesi ve şeyhin bunu işitip yardım etmesi böyle bir eylemdir. Zira ona göre şeyhten yardım istemek, Allah'a eş koşmak demektir. Ancak bazı kimseler şeyhinden yardım istemekte ve şeyh de aralarında çok uzak mesafeler varken onu işitmektedir. İbn Teymiyye'ye göre bu ancak şeytanın tavassutuyla olabilir. Şeytan şeyhle mürit arasında aracılık yapmakta ve müridin isteğini şeyhe ulaştırmaktadır.[183] Benzer iddiaları İbn Teymiyye'nin dışında, onun öğrencisi olan Zehebî de dile

180 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 289.
181 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 313.
182 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 319.
183 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 309.

getirmiş ve özellikle muvelleh dervişlerin keşf ve kerametlerini hocası gibi şeytanla açıklamıştırr. Ona göre, muvelleh dervişlerin kendilerine mahsus şeytanları vardır ve şeytan onların akıllarını noksanlaştırarak gaybdan haberler vermektedir. Bunları gören cahil kişiler ise onların veli olduğuna inanmaktadır. Halbuki onların gaybdan haber vermelerinde şaşılacak bir şey yoktur. Zira bu şeytanın işidir ve benzer eylemleri kâhinler, rahipler, sihirbazlar ve cinlerle temas kuran kişiler de yapmışlardır.[184]

İbnu's-Serrâc, İbn Teymiyye ve takipçilerinin muvelleh dervişlere isnat ettikleri şeytanlarla veya cinlerle işbirliği yaptıkları suçlamasını kabul etmemiş ve iddialarını iftira olarak değerlendirmiştir.[185] Ancak olaya farklı bir yönden bakmayı da ihmal etmemiştir. Ona göre, durum eleştirenlerin dediği gibi olsa bile, muvelleh dervişlerin itibarına halel getirecek bir suçlama değildir. İbnu's-Serrâc suçlamayı tevil ederek suçlanan kişiler için bir meziyete dönüştürmektedir. Muvellehlerin şeytanlarla işbirliği yaptıkları suçlaması, onun tarafından şeytanın şeyhlere boyun eğmesi ve hizmetine girmesi olarak sunulmaktadır. Doğal olarak, böylesi bir durum yerilecek değil, takdir edilecek bir haldir. Zira şeytanların insanların hizmetine verilmesi Allah'ın bir lütfudur ve benzer örnekler Süleyman b. Davud ve Hz. Peygamber için de söz konusu olmuştur. Dolayısıyla peygamberlerde görülen bir durumun hasıl olduğu kişi, makam olarak peygamberlik kadar yüce olan bir yerde olmalıdır.[186] Bu açıdan bakıldığında, suçlama değerini kaybetmekte, Allah tarafından şeyhe verilen değerin ne kadar yüce olduğuna işaret etmenin yanında, şeyhin tasarruf yetkisinin boyutlarının genişliğine işaret eden bir nevi övgüye dönüşmektedir.

Fukahanın muvelleh dervişlerin kerametlerine yönelik bir başka izah biçimi hile kavramıyladır. İbn Teymiyye bu iddianın önde giden savunucusu olmakla birlikte, onun dışında başka fakihler de böyle açıklamalarda bulunmuşlardır. Hile ithamı "gözlerin sihri" ifadesiyle bir tür illüzyonistliği de içermektedir.[187] İbn Teymiyye hile suçlamasını temelde Rifai dervişlerin uygulamalarını açıklamak için yapmaktadır. Onun bu tarzda yaptığı açıklamalar

184 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330.
185 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 27b-28a, 189b-190b.
186 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 190a-191a, 196b, 197b.
187 İbnu's-Serrâc dervişlere yönelik suçlamalardan bahsederken "gözlerin sihri" tabirini de kullanmıştır. Bkz. İbnu's-Serrâc, , *Tuffâh*, Vr. 33a.

özellikle Rifai dervişlerinin ateşe girme, zehir içme gibi faaliyetlerini açıklamaya yöneliktir. İbn Teymiyye, Rifailerle devlet erkânı huzurundaki karşılıklı restleşmeleri sürecinde ateşe girerek haklılıklarını ispat etmeye çalışan Rifai dervişlerine, ateşe girmeden önce sıcak suyla iyice yıkanıp ovalanmalarını şart koşmuştu.[188] Bu şartın nedeni, onun, Rifai dervişlerinin ateşe girmeden önce vücutlarına özel hazırlanmış bir merhem sürdüklerini ve bu nedenle ateşin yakıcı etkisine dayanabildiklerini düşünmesidir. İbn Teymiyye bu merhemin nasıl hazırlandığını da açıklamıştır. Merhem, ateşe dayanıklı bir madde olan talk maddesinin, kurbağa yağı ve narenciye kabuklarıyla karıştırılmasından elde edilmektedir. Ona göre, Rifai dervişleri meşhur ateş gösterilerinden önce vücutlarına bu merhemi sürmekte ve bu sayede ateşin içinden hiçbir zarar görmeden çıkmaktadır.[189] İbnu's-Serrâc, İbn Teymiyye'nin merhem suçlamasına isim vermeden cevap vermektedir. Onun bildirdiğine göre, sarayda bir kişi Rifailere yıkanıp ateşe girmelerini söyleyerek hile ithamında bulunmuştur. Bu suçlama üzerine Rifailer ateşe yıkanıp girmişler, ancak yine de ateşten etkilenmemişlerdir. Bu sonuç onların hiçbir ilaç sürmediklerinin, doğal olarak iddiaların iftira olduğunun bir kanıtıdır.[190]

Bir başka muvelleh sufilik karşıtı olan el-Cevberî, Rifailerin uyguladıkları önemli ateş ayinlerinden biri olan yanan fırınlara girme âdetini, bu iş için inşa edilmiş özel düzeneklerle açıklamıştır. Ona göre bu fırınlar özel yapılmıştır ve içlerinde giren kişiyi ateşten ayıran bölümler vardır. Bu bölümler bir levhayla birbirinden ayrılmıştır ve içine giren kişi asla ateşle temas etmemektedir.[191] Rifailerden önce Hallâc-ı Mansûr da yanan fırınlarla keramet göstermişti. Ancak onun fırınlarına insan değil, koyun sokulmuş ve sağ salim fırından çıkan koyunlarla insanlar etkilenmeye çalışılmıştı. Eşarî kelamcı Bakillânî, Hallâc'ın bu kerametlerini tıpkı el-Cevberî gibi özel yapılmış fırınlarla açıklamıştı.[192]

188 İbn Kesîr, *el- Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 281-282; el-Aynî, *Ikdu'l-Cumân*, c. IV, s. 406-407; el-Birzâlî, *Târih*, Vr. 95b-96b.

189 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 309-310; 459-460; 610-611. el-Cevberî de Rifailerin ateşe karşı dayanıklılıklarını açıklamak için aynı merhemin tarifini vermiştir. Bkz. el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 85b-86b.

190 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 135b.

191 el-Cevberi, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 11b-12b.

192 Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bakıllânî, *Olağanüstü Olaylar ve Arala-*

Rifailerin bir başka kerameti olan zehir içip zarar görmemeleri de İbn Teymiyye'ye göre bir hileye dayanmaktadır. Buna göre, onlar önceden içtikleri, zehiri etkisiz kılan bir madde vasıtasıyla zehrin olumsuz etkilerini bertaraf etmektedir.[193] Yine İbn Teymiyye, Rifai dervişlerinin sema sırasında terlediklerinde vücutlarından kana benzer bir şey aktığını belirtmektedir. Ona göre, insanları etkileyen bu durum, dervişlerin vücutlarına bir başkasının kanını sürerek yaptıkları basit bir hiledir.[194]

İbn Teymiyye Rifailerin bu hileleri sadece halk için yapmadıklarını, zaman zaman devlet adamlarını da hazırladıkları kumpaslarla etkileyip devlet nezdinde itibar kazanmaya çalıştıklarını iddia etmektedir. Bu hususa dair verdiği örnekler oldukça basit metotların kullanıldığına işaret etmektedir. Örneğin Rifai dervişleri haremlerindeki kadınlar vasıtasıyla devlet adamları hakkında özel bilgiler öğrenmekte, sonra bu bilgileri onlara söyleyerek keşf gösterdiklerini iddia etmektedir. Yine Rifailer, bazı devlet adamlarını, "Ricalu'l-Gayb"ı göstereceğim diyerek tahtadan yaptıkları bir şeyi uzaktan göstererek kandırmış, ayrıca mezarlara adam sokup sanki ölü konuşuyormuş havası vererek onları etkilemiştir.[195] İbn Teymiyye'nin bu iddialarının ne derece doğru olduğu konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak tasavvuf mensuplarının zaman zaman buna benzer hilelere başvurduklarını onun dışında başka kaynaklar da zikretmektedir.[196]

İbn Teymiyye kerametlerdeki hile konusunu genellikle Rifai dervişleri çerçevesinde ele almıştır. Dönemin bir diğer muhalifi el-Cevberî'nin eleştiri çerçevesi ise biraz daha geniştir. O hemen hemen bütün muvelleh dervişleri hilebâz olarak nitelemiş ve onların gösterdikleri olağanüstü hadiselerin içyüzünü açıklamaya çalışmıştır. Bu özel amaç, onun eserini bir tür keramet hileleri ansiklopedisine dönüştürmüştür. Örneğin ona göre, kırk gün yeme-içme olmadan halvete giren tasavvuf mensupları vitamin hapı niteliğinde bir karışımı kullana-

rındaki Farklar (Risâle fî Beyâni'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Necât), çev. Adil Bebek, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), s. 99.

193 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 610.

194 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 610.

195 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 458-459. Zehebî de Rifailerin bu yılan yeme, ateşe girme gibi hallerini şeytanın yardımıyla halkın kandırıldığı eylemler olarak nitelemiştir. Bkz. ez-Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, sene: 651-660, s. 329-330.

196 Buna dair bir örnek için bkz. Meri, *The Cult of Saints*, s. 78.

rak bu şekilde durabilmektedir. El-Cevberî eserinde karışımın ayrıntılı bir tarifini de vererek bu durumun bir olağanüstülük taşımadığını, bilakis bir hile olduğunu iddia etmiştir.[197] Onun açıklamalarından anladığımıza göre, bazı tasavvuf şeyhlerinin evleri geceleyin bile parıldamaktadır. Muhtemelen insanların nur olarak yorumladığı bu olay, ona göre, özel işlenmiş camlarla sağlanmakta ve insanlar kandırılmaktadır.[198] Yine şeyhlerin başından nur dedikleri ışığın çıkması, onların başlıklarının altına gizledikleri çok sayıdaki ateşböcekleriyle sağlanmaktadır.[199] Bazı tasavvuf önderlerinin suyun üzerinde namaz kılmaları, içi hava dolu seccadeler sebebiyle mümkün olmaktadır.[200] Onun zikrettiği bir diğer hile ise oldukça ilginçtir. Bazı şeyhler sema sırasında bakışlarıyla müritlerini bayıltmaktadır. Ona göre, bu olay şeyhlerin koltuklarının altlarına sürdükleri bayıltıcı bir karışımla mümkün olmaktadır. Şeyh karışımın etki göstermesinin ne kadar vakit aldığını bilmekte ve sema sırasında gözüne kestirdiği müridinin yanına giderek koltuk altındaki bu kokuya onu belli miktarda maruz bırakmaktadır. Sonra onun yanından uzaklaşmakta ve karışımın etki zamanı geldiğinde, aniden ona dönerek parmağıyla işaret etmektedir. Bu işaret neticesinde gerçekleşen bayılma insanlar tarafından şeyhlerin bir kerameti olarak kabul edilmekteyse de gerçekte planlanmış bir hileden başka bir şey değildir.[201] El-Cevberî tarafından uzun uzun açıklanan bu hileler bütün tasavvuf mensuplarına değil, veli olmadıkları düşünülen muvelleh dervişlere yönelik olarak dile getirilmiştir.

İbnu's-Serrâc tasavvuf mensuplarını eleştiren fukaha taifesine "Siz bu kerametlerin benzerlerini gösterebiliyor musunuz?" diyerek meydan okumaktadır.[202] Bu meydan okumanın diğer tasavvuf mensuplarınca da dile getirildiği muhakkaktır. Fukahanın, muvelleh dervişlerin olağanüstülüklerini açıklamak için serdettiği görüşler, onların hilelerini ortaya çıkarma amacının yanında, kendilerine yönelen bu tür iddialara da bir cevap niteliğindedir. Hallerinin sahihliğine kerametleri delil getiren şeyhlerin çabası, fukaha tarafından aynı enstrüman kullanılarak boşa çıkarılmaya çalışılmıştır.

197 el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 14b-15b.
198 el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 15b-16a.
199 el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 16a.
200 el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 115a.
201 el Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 13b.
202 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 57b-58b, 163a.

7./13. yüzyılda fukahayla tasavvuf mensupları arasındaki gerginliğin en önemli sebeplerinden biri de hemen hemen bütün muvelleh sufilerin ibadet derecesinde önemli addettiği sema ayinleridir. Ancak sema kavramı, tasavvuf çevrelerinde oldukça erken dönemlerde görülmeye başlanmıştır. Zühd döneminin sonlarına doğru, 3./9. asırdan itibaren dini müzik anlamında sema tabiri kullanılmaya başlanmıştır.[203]

Sema kelimesi sözlükte işitmek, dinlemek, işitilen söz, şarkı dinlemek anlamlarını ifade etmektedir. Daha sonraki süreçte, şarkı, nağme, raks, vecd, çalgılı ve şarkılı ziyafet gibi anlamları da içerir olmuştur.[204] Kur'an-ı Kerim dahil, şiir, kaside gibi dinleme faaliyetine konu olan her şey, sema kavramının kapsamı içinde değerlendirilmiştir. Hatta zaman içinde, bağırma, nara atma gibi ölçülü olmayan sesler de sema kavramının içine dahil edilmiştir. Dolayısıyla sema, kulak tarafından işitilen bütün sesleri içine alacak bir anlam genişliğine ulaşmıştır.[205]

Dinlenen şeyin manasının kalbe nüfuz etmesiyle vecde ulaşmak, semanın amacıdır. Ancak bazen manadan ziyade, dinlenen şeyin sesi, kalbi harekete geçirmede esas alınmıştır.[206] Burada semayla özdeşleşen müzik devreye girmektedir. Müzik semada manevi enerjiyi açığa çıkartmak için yardımcı bir unsur olarak zikir ritüeli eşliğinde kullanılmıştır.[207] Müzik dışında deveran ve raks gibi unsurlar da sufilerce bir tür esrime ve vecde ulaşma araçları olarak sema kavramına eklemlenmiştir.[208] Zira sema denildiğinde ayrılmaz bir parça olarak müzik eşliğinde yapılan deveran veya raks akla gelmektedir. Semayı bütün tarikatlar içinde belki de en fazla ken-

203 Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), s. 168.
204 Tahsin Yazıcı, "Semâ," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. X, s. 464.
205 Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 169.
206 Semih Ceyhan, "Semâ," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), c. XXXVI, s. 456.
207 Jean During, "What is the Sufi Music," *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, (Londra: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992) s. 281-287; Sunni M. Fass, "Music," *Medieval Islamic Civilization*, ed. Joseph W. Meri, (New York: Routledge, 2006), C. II, s. 534.
208 Jean-Louis Michon, "Sacred Music and Dance in Islam," *Sufism: Love and Wisdom*, ed. Jean-Louis Michon-Roger Gaetani, (Bloomington: World Wisdom, 2006), s. 176. Konu hakkında Mevlânâ Celaleddin örneğinde bir çalışma için bkz. J. C. Bürgel, "Ectasy and Order-Two Structural Principles in the Ghazal Poetry of Jalâl al-Dîn Rumi," *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, (Londra: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992), s. 61-75.

disiyle özdeşleştiren Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin deveran etmesi için müziğe bile gerek yoktur. Eflâkî'nin bildirdiğine göre, Mevlânâ çekiç seslerini duyduğunda bile sema edip dönmeye başlamaktadır.[209]

Sema ilk ortaya çıktığı zamanlardan itibaren hem medrese uleması ve hem de bazı sufiler tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Semanın eleştirilmesi, genelde içeriğinde bulunan müzik ve raks sebebiyledir. Bu süreç neticesinde oluşan vecd durumu da eleştirilen noktalara eklenmelidir. Zira vecd haline ulaşmış bir dervişin, o esnada yaptığı tuhaf hareketler ve sayıklamalar nedeniyle klasik ulemâ tarafından eleştirilmesi kaçınılmazdır. Bu itibarla, sema ve raks ayinlerini icra edenlere küfre varan ithamlarda bulunulmuş, sufiler de bu ithamlara karşılık vermeye çalışmıştır.[210]

Sufiler, semayı avamın, zahidlerin ve hakikat ehlinin olmak üzere üçe ayırarak, eleştirilerin avamın seması için geçerli olduğunu iddia etmiş ve semaya alan açmaya çalışmışlardır.[211] Ayrıca semada hangi aletlerin kullanılabileceği, nerelerde ve nasıl sema yapılacağı ve sema esnasında nelere dikkat edileceği gibi hususları belli bir standarda bağlamaya çalışarak bu eleştirilerden kurtulmaya gayret etmişlerdir. Onlar, standartları merkeze alarak, bu haliyle semanın fukahanın iddia ettiği gibi haramlık veya küfrü gerektiren bir durum olmadığını, olsa olsa mubah olabileceğini vurgulamışlardır.[212] Ancak semanın tarikatlar arasında varlığını sürdürmesi, bazı âlimlerin mubahlığına dair yaptıkları fetvalar nedeniyle değil, daha çok fiili durumun yaygınlık kazanmasıyla olmuştur. Yayılmada tasavvuf mensuplarının kişisel karizma ve nüfuzu oldukça önemli rol oynamıştır. Örneğin Anadolu'da Mevlânâ'nın kişisel nüfuzu o kadar etkilidir ki, fakihler sema hakkında olumsuz bir söz söylemeye bile cesaret edememişlerdir.[213]

209 Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, s. 351.

210 Bu fetvalar ve sufilerin savunmaları için bkz. Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, s. 273-276. Sema ve raks konusunda yapılan tartışmalar ve tartışmalara dair yazılan eserler oldukça geniş bir literatür oluşturmuştur. Bu literatür konusunda İsmet Kayaoğlu'nun şu makalesine bakılabilir. "Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar" *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2004), s. 293-294.

211 Ceyhan, "Semâ," s. 457; Şeyh Mahmud b. Alâuddin, *Resâilu'l-Âşir*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi: 276, Vr. 77b-78b, 85a.

212 Yazıcı, "Semâ," s. 464-466.

213 Abdulhuseyin Zerrinkûb, *Custucû der Tasavvuf-i İran*, (Tahran: Muessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1988), s. 292.

Benzer kişisel karizmalar, semanın varlığının eleştirilere rağmen sürmesini sağlamıştır.

7./13. yüzyılda sema hakkında yapılan tartışmalar, özü itibariyle başlangıçtan itibaren süregelen gerginliğin bir devamı niteliğindedir. Farklılık olarak sadece tepkilerin sertleştiğinden söz edilebilir.

Dönemin en keskin muhalifi olan İbn Teymiyye, semayı ancak Kur'an seması olursa meşru kabul etmektedir.[214] Kur'an dışında başka unsurlar içeren semayı hiçbir şekilde meşru kabul etmemektedir. Sufilerin icra ettiği haliyle şarkılı, müzikli, rakslı semaya kategorik olarak karşıdır. Çünkü ona göre, bu semada yapılan eylemlerin dini anlamda hiçbir zemini yoktur. İslam dini içinde kendi yaşadığı çağdan önceki zamanlarda, hiç kimseden bu uygulamalara temel olabilecek ve bunları meşrulaştıracak bir tavrın görülmediğini söylemekte, böyle bir temelin ancak müşriklerin âdetlerinde bulunabileceğini belirtmektedir.[215] İbn Teymiyye eylemleri sonuçlarına göre değerlendirme ilkesini sema konusunda da sürdürür. Ona göre, def ve şebabelerle el çırparak raks etmenin mubah olduğu kabul edilse bile, bu eylemlerle hiçbir şekilde Allah'la yakınlık kurulması mümkün değildir.[216] Doğal olarak, onun için sema hiçbir sonuca ulaştırmayan bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Teymiyye bundan dolayı, sufilerin semasını haram olarak nitelemektedir.[217]

İbn Teymiyye'nin sema ayinini eleştirmesinin bir diğer önemli nedeni, semanın sonucunda oluşan vecd halidir. İbn Teymiyye, özellikle vecd hali esnasında dervişlerin kendinden geçmelerini ve bu esnada sayıklama diyebileceğimiz sesler çıkarmalarını eleştirmektedir. İbn Teymiyye semanın sonucu olarak ortaya çıkan vecd ve esrime halini bir nevi sarhoşluk hali olarak tanımlamaktadır. Sekr [sarhoşluk] hali, insanın kendinden geçmesini, yani bir tür bilinçdışılık halini ifade ettiği için, dervişlerin bu halde yaptıkları bazı uygunsuz tavırlarının hoş görülmesi gerektiği, tasavvuf muhipleri tarafından ifade edilmiştir. İbn Teymiyye ise böyle bir savunma yolunu kapatmış ve sekr hali sebebiyle onların tezkiye edilmesine karşı çıkmıştır.

214 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 12.
215 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 295-296.
216 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 531.
217 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 535.

İbn Teymiyye'ye göre, geçici bir süre için bile olsa vecd sırasında akıldan bir uzaklaşma olmaktadır. İbn Teymiyye eğer bu hal bilinçsizce, yani kişinin isteği olmadan gerçekleşirse o kişinin dinen mazur olacağını söylemiş ve vecd halini dini olarak tasvip edilmeyen bir durum olarak tanımlamıştır. Bundan dolayı, bilinçli bir şekilde aklın izale edilmesi demek olan vecde ulaştırıcı eylemler, İbn Teymiyye'nin hiçbir şekilde anlayış gösteremeyeceği haller olmaktadır. Zira ona göre, aklın bilinçli bir şekilde izale edilmeye çalışılması haramdır.[218] Sema esnasında dervişlerin sekr haline girmeleri ise bilinçli bir şekilde yaptıkları eylemler sebebiyledir. Doğal olarak, onların dinen uygunsuz olan halleri sebebiyle mazur görülmeleri imkânsızdır. Bu sebeple, onlara, sema yaparak ulaştıkları sekr hali sebebiyle üstünlük atfedilmesini de kesinlikle onaylamamıştır. Bilinçli bir şekilde vecd veya esrime haline ulaşmayı bir tek halde üstünlük sebebi görmüştür. Bu da Kur'an okuma neticesinde ulaşılan vecd halidir. Muvelleh dervişlerde görülen şekilleriyle; şarap içme, uyuşturucu kullanma, şarkı dinleme, raks etme veya cemal-perestlik gibi yollarla ulaşılan vecd ise kesinlikle haramdır.[219]

İbn Teymiyye vecd esnasında dervişlerden çıkan sesleri, şeytanlara bağlamıştır. Sema ayininde, el çırparak ıslık çalarak yapılan devran sırasında onların üzerlerine şeytanların indiğini, onlarla konuştuğunu ifade ederek, vecd sırasında sufilerde görülen anlaşılmaz sayıklamaları, şeytani etkinin ortaya çıkması olarak tanımlamıştır.[220] Çünkü ona göre, bağırıp çağırma, baş ve uzuvları sallayarak hareket etme, zıplama, emekleme, dönme gibi bir sufinin sema sırasında gösterebileceği bütün hareketler şeytani hallerdir.[221] Bu şeytani hareketler neticesinde ortaya çıkan durum da ancak şeytanlarla bağlantılı olmalıdır. İbn Teymiyye böyle hallerle karşılaşıldığında kurtulmak için yapılması gerekeni de söylemektedir. Şayet böyle bir hal vaki olursa, "Ayete'l-Kürsi" okunmalıdır. Ayete'l-Kürsi samimi bir şekilde okunursa şeytani etki ortadan kalkacak ve bu halden kurtulunacaktır.[222] İbn Teymiyye, özellikle Rifailerin semasından bahsederken vecd halini, onların ateşe gi-

218 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 10-12.
219 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 10-12, 587-602.
220 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 286, 495.
221 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 461.
222 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 286.

rip zarar görmeden çıkmalarının bir açıklaması olarak kullanmıştır. Onlar sema ederken üzerlerine şeytanlar inmekte ve şeytanların koruyuculuğuyla ateş onları yakmamaktadır.[223]

Dönemin bir başka fakihi olan et-Türkmânî, sema konusunda İbn Teymiyye'den bile daha keskin bir muhalefet serdetmektedir. Ona göre, sema bidat olup sünnet yolundan çıkmayı ifade etmektedir. Et-Türkmânî, semanın içindeki raks ve müziğin Kur'an ve Sünnete uygun olmadığını belirtmekte, bunların ehli zühd tarafından nasıl uygun görüldüğünü anlayamadığını dile getirmektedir. Ona göre, bu tarz sema edenler şeytanın yolundadır. Şeytanın yolundaki insanlarla alışverişin bile kesilmesi gerekmektedir.[224] Et-Türkmânî, sema yapanları fısk ehli,[225] dalalet ehli[226] gibi sıfatlarla tavsif ederek onların salihlerden sayılamayacağını söylemekte; bu haller şeriata uygun olmadığı için, sema eden kişilerden keramet tezahür etmeyeceğini dile getirmektedir. Şayet sema yapan kişilerden keramet sadır oluyorsa, bunların keramet değil, Deccal'in fitneleri gibi şeyler olduğunu ifade etmekte; bunları gösteren kişilerin zındık olduklarını ileri sürmektedir.[227] Onlar kadar sert ifadelerle olmasa da dönemin diğer âlimlerinden de sema ehline benzer suçlamalar yöneltilmiştir.[228]

İbnu's-Serrâc'ın sema tartışmalarına cevap vermek için takip ettiği yol, sema esnasında yapılan eylemlerin özü itibariyle haram olmadığını ispat etmeye çalışmak üzerine kuruludur. Semada dinlenilen ilahi ve ezgi benzeri şeyleri temellendirmek için Kur'an-ı Kerim'i güzel sesle okumayı tavsiye eden hadisleri zikretmiş ve bir anlamda Kur'an semasıyla tasavvuf erbabının icra ettiği sema ayini arasında yakınlık kurmaya çalışmıştır.[229] Semada icra edilen müzik konusunda ise yine Hz. Muhammed'in müzik (teganni) dinlediğine dair hadisleri zikrederek, dini bir temel bulmaya gayret etmiştir.[230]

223 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 115.
224 et-Turkmâni, *el-Luma'*, c. I, s. 76-80.
225 et-Turkmâni, *el-Luma'*, c. I, s. 95.
226 et-Turkmâni, *el-Luma'*, c. I, s. 88.
227 et-Turkmâni, *el-Luma'*, c. I, s. 94.
228 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İgâse*, c. II, s. 577; es-Sunâmî, *Nisâbu'l-İhtisâb*, s. 123.
229 İbnu's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 290a-290b.
230 İbnu's-Serrâc, *Teşvik*, Vr. 298a. İbnu's-Serrâc teganni konusundan bahsederken kendi zamanında, Şam'daki dervişlerin, cenaze olduğu vakitlerde, cenazenin önünde yürüyerek teganni ettiklerini ve bundan dolayı eleştiri aldıklarını söylemiştir. İbnu's-Serrâc, bu konuda seleften nakledilen ve güzel olan

İbnu's-Serrâc semada yapılan diğer bir eylem olan raks figürüne yönelik haramlık suçlamasına da karşıdır. Bu hareketlerin dünyevi ve uhrevi faydası olmayan abes bir iş olarak tanımlanmasını kabul etmemektedir. Raks hakkında "abes iş" tanımlamasını ve buna bağlı olarak haram olduğu suçlamasını İbn Teymiyye yöneltmişti. Onun cevabı da muhtemelen İbn Teymiyye'ye yöneliktir. Ona göre, raks sonuçları itibariyle iyilikleri mucip, ruhların lezzet aldığı bir eylemdir.[231] Bu vurgu, onun semada raks etmeyi, sonucunda ulaşılan vecdle tezkiye ettiğini göstermektedir.

Semada belki de en çok eleştirilen husus, sufilerin zaman zaman kadın ve erkeklerle aynı mecliste sema ayini icra etmeleri olmuştur. İbn Teymiyye, yabancı bir kadınla erkeğin aynı mecliste bulunmalarının haram olduğunu belirterek, "Bir erkeğin sema meclisine gelip bir kadını karşısına alması ve onunla maymunlar gibi raks etmesi ancak şeytani bir iş olabilir" diyerek hakaret içeren bir dille bu eylemi eleştirmişti.[232] Bir başka tasavvuf muhalifi el-Cevberî, kadınlı erkekli sema yapmayı onaylayanların batınen zındık olduklarını belirtmiş;[233] et-Türkmânî de "Böyle bir şeyden Allah'a sığınırım" diyerek karışık halde sema yapanlara karşı tepkisini dile getirmişti.[234] İbnu's-Serrâc ise semayı, İzzeddin b. Nuaym er-Rifâî'nin kadınlı-erkekli sema yaptığı suçlamasına dair zikrettiği ve tasavvuf tarihinde sıklıkla kullanılan, şarabın bala dönüşmesi motifini içeren bir kerametle savunmaya çalışmıştır. Keramete göre, İzzeddin b. Nuaym er-Rifâî'nin yaptığı kadınlı-erkekli sema devlet yöneticilerine şikâyet edilince, onlar tarafından kınama amacıyla şeyhe içi şarap dolu testiler gönderilmiştir. Şarap dolu testiler şeyhin yanına getirilip kırıldığında içinden dünyanın en güzel balı çıkmıştır. Bu anlatım, insanların şeyh hakkındaki yargısının yanlış olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Olayın kadınlı erkekli semayla bağlantısı ise kerametin devamında kurulur. Şeyh kendisine şarap gönderen devlet erkânına karşılık olarak içinde kor halinde ateş ve pamuğun bulunduğu büyük kutular göndermiştir. Kor ateş pamuğun içinde yanmakta, ancak pamuğu

davranışın cenazenin yanında sessizce yürümek olduğunu dile getirmiş olmasına rağmen; cenazenin yanında ezgi okuyan dervişlerin de reddedilmemesi gerektiğini, eylemin bidat olsa da güzel bir bidat olduğunu söylemeyi ihmal etmemiştir. Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 291b.

231 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 311b.

232 İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. XI, s. 505, 537, 546.

233 el-Cevberî, *Kitabu'l-Muhtâr*, Vr. 10b-11a.

234 et-Turkmânî, *el-Luma'*, c. I, s. 87.

yakmamaktadır. İbnu's-Serrâc bu kerametteki hikmeti kendisi yorumlayarak mesajı netleştirmiştir. Ona göre, şeyh devlet yöneticilerine şu mesajı vermiştir:

> Bizim yanımızda bir araya gelenler (eski) halleri üzerine değildirler. Fukaranın (dervişler) bereketi ve niyetlerinin güzelliğiyle o insanların tabiatları değişir.

Böyle düşünüldüğünde kadın ve erkeklerin bir arada toplanmaları bir sorun teşkil etmemektedir. Zira onlar dervişlerin yanlarında bulundukları zamanda artık kadınlık ve erkeklik tabiatları değişmiştir. Artık birbirlerini karşılıklı olarak çeken bir tabiata sahip olmadıkları için de bir araya gelmelerinde bir sakınca yoktur. Ateş ve pamuğun bir araya gelmesi ve ateşin sönmemesi, pamuğun yanmaması, simgesel olarak buna işaret etmektedir. İbnu's-Serrâc yorumunu "Böyle olmasaydı onları zaten bir araya getirmezdi" diyerek tamamlamaktadır.[235]

İbnu's-Serrâc, özellikle İbn Teymiyye'nin raks eden ve akabinde vecde ulaşanlara yönelttiği suçlamalara teessüf ve şaşkınlıkla mukabelede bulunmuş, ilim ve fazileti olan biri nasıl böyle bir iddiada bulanabilir diyerek hayretini dile getirmiştir.[236] Çünkü İbnu's-Serrâc'a göre, hakiki vecd sonu olmayan bir haldir. Raks hakiki vecde ulaştıran bir araç olduğu için değerlidir. Hatta vecd esas amaç olup eğer sema sonucunda vecd haline ulaşılmıyorsa, o sema, sema değildir.[237] Onun açısından bakıldığında, vecd halinde aklın izale olması bir sorun değildir. Bilakis ona göre aklın gitmesi, imanın ulaştığı yüksek dereceyi gösteren bir işarettir. Zira İbnu's-Serrâc, mecnunluk halini imanın ulaşabileceği en üst mertebe olarak değerlendirmektedir.[238]

İbnu's-Serrâc, sema esnasında dervişlerde görülen ağlama, el çırpma, kendini yerlere atma gibi fukahanın tepkisini çeken halleri de insan tabiatına bağlayarak açıklamıştır.[239] Böyle kabul edilince, doğal olarak, eleştirilmeleri de anlamsızlaşacaktır. İbnu's-Serrâc sema esnasında

235 İbnu's-Serrâc, *Tuffâh*, Vr. 191b-192b.
236 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 135b.
237 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 312a-312b.
238 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 134a.
239 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 136b-137a, 294a-294b; *Tuffâh*, Vr. 114b.

dervişlerin elbiselerini parçalamaları gibi durumların da faydadan hali olduğu düşüncesinde değildir. Zira bu gibi hareketlerle dervişler sema nedeniyle üzerlerine çöken hüzün ve korku gibi duyguları dağıtmaktadır.[240]

İbnu's-Serrâc'ın çabası semada yapılan eylemlerin özü itibariyle haram olmadığına dair vurgu yapmaya yöneliktir. O semayı meşrulaştırırken bir bütün olarak değerlendirmemekte, semada yapılanları parça parça ele alarak, bu eylemlerin dindeki konumlarını belirlemeye çalışmaktadır. Semanın kendi çağında uygulandığı biçimiyle bir bütün olarak selefte olmadığının farkındadır.[241] Ancak bu durum, onun semayı meşru bir eylem olarak tanımlamasına engel değildir. Ona göre fukaha tasavvufa karşı olumsuz tutumunu sema konusunda da sürdürmekte, hoşgörü çerçevesinden olaya bakmamaktadır.

240 İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 314a.
241 Bkz. İbnu's-Serrâc, *Teşvîk*, Vr. 294b.

Sonuç

İbnu's-Serrâc'ın yazmış olduğu eser, döneminin dini, kültürel ve sosyal tarihini sağlıklı bir şekilde inceleme açısından oldukça önemli bir kaynak durumundadır. Onun önemi, yazarının kimliği ve devrin tasavvufi tartışma alanlarında kendini konumlandırma biçimiyle yakından alakalıdır.

İbnu's-Serrâc, kadılık unvanını da taşıyan bir medrese mensubudur. Ancak o dini yaşamında tasavvufi düşünce tarzını benimsemiş ve bunun gereklerini hayatında uygulamıştır. Devrin tasavvufi ortamı yoğun bir gelişimin ve aynı zamanda bununla bağlantılı bir gerilimin odağı durumundadır. Gelişim ve gerilim siyasi, sosyal ve psikolojik şartlarla yakından alakalıdır. Bu şartlar hem tasavvufun gelişmesini hem de tasavvuf üzerinden yürütülen gerilimin artmasını doğru orantılı olarak etkilemektedir. Bu gelişim ve gerilim, bazılarını tasavvufa ve onun ortaya attığı düşünce biçimini benimsemeye bazılarını da bunlara keskin bir muhalefet etme noktasına sürüklemiştir. İbnu's-Serrâc, bir medrese mensubu olmasına rağmen, tasavvufi tartışmalar söz konusu olduğunda bu kimliğini göz ardı etmiş ve medrese mensuplarına çok şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. Onun yönelttiği eleştiriler ve tasavvufu savunma savları, tartışmanın bir tarafında bulunması ve yorumlarıyla bulunduğu noktayı savunması açısından, devrin dini ve tasavvufi ortamını anlamada son derece önemlidir.

İbnu's-Serrâc, muvelleh sufilerle yakın ilişki içindedir. Devrinin en meşhur muvellehi Yusuf el-Kamînî'yle ailece muhabbetleri vardır. Dedesi, babası ve kendisi Yusuf el-Kamînî ile görüşmüş ve onu şeyhleri olarak adlandırmıştır. O Yusuf el-Kamînî dışında başka muvellehlerle de görüşmüş ve onlar vasıtasıyla yaşadığı tecrübelerin tasavvuf yolunu benimsemesinde çok etkili olduğunu dile getirmiştir. Muvelleh sufilerin hallerine, giyim kuşamlarına yakinen vakıf olmuş, ayinlerini görmüş ve muhtemelen onlara iştirak etmiş, bu sufilerle fikir alışverişinde bulunmuş biri olarak, çoğu ulemanın tersine onların bu hallerini yadsımamış, bilakis onları övücü nitelendirmelerde bulunmuştur. İbnu's-Serrâc'ın muvelleh dervişlerle yakın ilişkisini ve onlara gösterdiği engin hoşgörüyü göz önüne aldığımızda, tasavvufi meşrebinin muvelleh dervişlik çizgisinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İbnu's-Serrâc'ın tasavvufi kimliği ve bu kimliğiyle yaptığı yorumlar, Rifai tarikatının 7./13. yüzyıldaki yapısını aydınlatmak açısından önemli noktalara işaret etmektedir. Zira İbnu's-Serrâc, Rifaidir ve tasavvufi görüşleri Rifailik çerçevesinde şekillenmiştir. İbnu's-Serrâc'ın tasavvufi düşünceleri ve dönemin Rifai tarikatına mensup diğer şahısları hakkında verdiği bilgiler değerlendirildiğinde, 7./13. yüzyılda Şam ve Anadolu dolaylarındaki Rifai tarikatının genel yapısının Kalenderi ve Haydari tarikatlarına benzer bir şekil aldığını söylemek mükündür. Tarikatın bu yapısı devrin şartları sebebiyle söz konusu derviş gruplarıyla girdiği iletişim sonucunda oluşmuştur.

İbnu's-Serrâc, Kalenderilik, Haydarilik, Rifailik gibi, alışılmış yöntemlere muhalif unsurlar barındıran tarikat mensuplarını tanımlamak için "muvelleh" kavramını kullanmaktadır. Onun dışında başka müellifler de bu kavramı muhalif dervişleri tanımlamak için kullanmıştır. Ancak İbnu's-Serrâc, diğer müelliflerden farklı olarak, kavramı bütün muhalif karakterli dervişleri içine alan şemsiye bir kavram olarak yansıtmaktadır. Kavram, literatürde daha önce böyle geniş kapsama sahip olarak kullanılmamıştır. Zira tespitlerimize göre, muvelleh kavramı, ilk olarak daha çok meczup nitelikli dervişleri tanımlama amacıyla oluşturulmuştur. Ancak kavramın anlam içeriği kapsamının genişlemesine imkân tanıdığı için, İbnu's-Serrâc bütün muhalif dervişleri kavramın içinde değerlendirmektedir. Meczuplar, veleh haline Allah'tan gelen bilinçdışı bir akıl çekilmesi sonucunda ulaşmaktadır. Onların bu hali, bütün yaşamlarında görülen sürekli bir haldir. Kalenderi, Haydari ve Rifai gibi tarikat mensupları ise, sema gibi bilinçli ayinler yaparak cezbe haline ulaşmaktadırlar. İbnu's-Serrâc bilinçli eylemler neticesinde ulaşılan cezbe halini veleh kavramı içinde değerlendirmekte ve onları muvelleh sıfatıyla vasıflandırmaktadır. Onun bu kullanımı, söz konusu derviş gruplarını tanımlama konusunda günümüzde süren tartışmalara da bir öneri niteliğindedir. Zira İbnu's-Serrâc'ın kullanımı, kavramın içerdiği anlam da göz önünde bulundurulursa, var olan olguyu tanımlamada doğru bir yerde durmaktadır. Kavram tasavvuf literatüründe çok yaygın olarak kullanılmamıştır. Ancak biz, İbnu's-Serrâc'a ve az sayıda da olsa kavramı kullanan diğer müelliflere dayanarak, ayrıca İslam tasavvufunun kendi içinden ürettiği bir kavram

olduğunu da göz önünde bulundurarak, kavramın bu tarz dervişleri tanımlamak için kullanılabileceğini düşünmekteyiz.

İbnu's-Serrâc'ın kimliği, onu muvelleh dervişler hakkında bilgi veren önemli bir kaynak durumuna getirmiştir. Zira kendisinin de bir muvelleh sufilik taraftarı olması, ona, bu gruplara mensup dervişlerin tarihsel kimlikleri ve tasavvufi meşrepleri hakkında doğru bilgilere sahip kaynaklara ulaşma imkânı vermiştir. Onun bu dervişler hakkında vermiş olduğu bilgiler, dayandıkları kaynaklar itibariyle ilk elden ve güvenilir malumatlar olmaktadır. O, tarihsel önemi haiz Sarı Saltuk, Barak Baba, Behremşah el-Haydari, Taceddin b. er-Rifâî, Seyyid Ahmed-i Kûçek gibi çok sayıda tasavvufi kişilik hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ancak onun muvelleh dervişleri dini anlamda tezkiye etmek için yaptığı yorumlar ihtiyatla ele alınmalıdır. Zira o, kendi tasavvufi meşrebi itibariyle bu dervişlerle fikir ve gönül birliği içindedir. Bu itibarla, onlar hakkındaki yorumları subjektif ve savunma amaçlıdır. Onun bu yönünü göz önüne almadan ve bu dervişler hakkındaki yorumlarını eleştiri süzgecinden geçirmeden kullanmak yanıltıcı sonuçlara sebep olacaktır.

İbnu's-Serrâc'ın kimliği, ilahiyat literatüründe bir kişi için Sünni veya gayrisünni ayrımında bulunmanın ne derece zor olduğunu da gözler önüne sermektedir. Zira fıkıh alanında Sünni bir mezhebe mensup olup fikir ve görüşlerini Sünnilik çerçevesinde oluşturan İbnu's-Serrâc, tasavvuf alanı söz konusu olduğunda zihin yapısını, ehli sünnetin içinde olup olmadığı hâlâ tartışılan birtakım esaslarla şekillendirmektedir. Bu durumu göz önüne aldığımızda, tarihsel kişiliklerin bizim biçtiğimiz kalıplara çok da kolay girmediklerini rahatlıkla söylemek mümkündür.

Kaynakça

Yazma Eserler

el-Birzâlî, Ebû Muhammed Alemuddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf, *Tarîh*, Topkapı Sarayı Ktp., III. Murad, Nr.: 2951-2.

el-Cevberî, Abdurrahman ed-Dımaşkî, *Kitabu'l-Muhtâr fi Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr*, Süleymaniye Ktp., Karaçalebizâde, Nr.: 253.

ed-Dımaşkî, Ebubekir b. Abdullah Bedrî, *Nuzhetu'l-Enâm fi Mehâsini'ş-Şâm*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, Nr.: 1940.

Ebu Muhammed Bedreddin, Hasan b. Ömer b. Hasan b. Habib, *Durretu'l-Eslâk fi Devleti'l-Etrâk*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, Nr.: 849.

Harirîzâde, Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman, *Tibyânu Vesâilu'l-Hakk fi Beyâni Selasi't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, Nr.: 431, c. II.

İbnu's-Serrâc, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdulvehhab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdî İzzedddin Ebu Abdullah b. Serrâc ed-Dımaşkî eş-Şafiî, *Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb*, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, Nr.: 272.

——, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-Arbâh*, Princeton Üniversitesi Ktp., Robert Garret Nr.: 1127; Berlin Staatsbibliothek, W. Ahlwardt, Nr.: 8794.

el-Kutubî, Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Uyûnu't-Tevârîh*, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, Nr.: 4439.

Mahmud b. Alâuddin, *Resâilu'l-Âşir*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Nr.: 276.

es-Sehavî, Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Kavlu'l-Munbî an Tercemeti İbn Arabî: Mevsûatu'l-Ârâi fi İbn Arabî es-Sufi*, (İSAM kütüphanesindeki fotokopi nüsha kullanılmıştır).

Matbu Eserler

Abdurrahman Camî, *Nefehâtü'l-Üns*, çev. Lamii Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005).

el-Acem, Refik, *Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, (Beyrut: Mektebetu Lubnan, 1999).

el-Aclûnî, Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs: Ammâ İştehera mine'l-Ehâdîs alâ Elsinetin-Nâs*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1932).

Addas, Claud, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabî*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993).

el-Ahlâti, Kemal b. Ahmed b. Halifî b. Emîr, *Risâletu Munevviru'l-Ezkâr*, tah. Veysel Kükrek, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul, 1994).

Ahmed Eflâki, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006).

Ahmed er-Rifâi, *el-Burhanu'l-Mueyyed*, çev. Sıdkı Gülle, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976).

Ahmedî, *İskender-Nâme*, İnceleme-tıpkıbasım: İsmail Ünver, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983).

Ahterî, Mustafa b. Şemseddin el-Karahisarî, *Ahteri-i Kebîr*, (İstanbul: Sahafiye-i Osmaniye Şirketi, 1310).

Akbayar, Nuri, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003).
el-Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: TTK Yayınları, 2000).
Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996).
Amitai-Preiss, Reuven, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhânid War 1260-1281*, (Cambridge: Cambridge University, 1996).
Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi, yay. Feridun Nafiz Uzluk, (Ankara, 1952).
Arberry, Arthur John, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (New York: Harper and Row Publishers 1970).
Ashtor, Eliyahu, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, (Londra: Collins, 1976).
Atasoy, Nurhan, *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat, Giyim-Kuşam Tarihi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000).
Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, (Ankara: Pars Matbaası, 1972).
Atik, Turhan, *Rifâîlik Tarikatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul, 2007).
Ay, Resul, *XIII.-XIV. Yüzyıllar Anadolusu'nda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, (Ankara, 1998).
——, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008).
Aydın, Cemal, *Göç Sosyolojisi*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2004).
el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî, *Ikdu'l-Cumân fi Târihi Ehli'z-Zamân*, tah. Muhammed Emin, (Kahire, 1987).
Aynî, Mehmed Ali, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Akabe Yayınları, 1985).
el-Azîmî, Ebû Abdullah Muhammed, *Azîmî Tarihi-Selçuklularla İlgili Bölümler: H. 430-538*, çev. Ali Sevim, (Ankara: TTK Yayınları, 1988).
Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâh el-Meknûn fi'z-Zeyl alâ Keşfi'z-Zunûn*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1945).
——, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannafin*, çev. Kilisli Rifat Bilge, tas. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal-Avni Aktuç, (Ankara: MEB Yayınları, 1955).
el-Bakıllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Risâle fi Beyâni'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Necât)*, çev. Adil Bebek, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998).
Baldwin, James Mark, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, (Gloucester: Peter Smith, 1960).
Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin-Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Gültekin, (İstanbul: T. Vakfı Yurt Yayınları, 2005).
Baypars Tarihi, çev. Şerafettin Yaltkaya, (Ankara: TTK Yayınları, 2000).
Bayram, Mikail, *Şeyh Evhadü'd-Din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, (İstanbul, 2008).
Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo-A Social History of Islamic Education*, (Princeton: Princeton University, 1992).
Biegman, Nicolas, *God's Lovers-A Sufi Community in Macedonia*, (Londra: Kegan Paul, 2007).
el-Birzâlî, Ebû Muhammed Alemuddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf, *el-Vefeyât*, (Kuveyt: Garas li'n-Neşr, 2005).
el-Bundârî, Kıvamuddin el-Feth b. Ali, *Sana'l-Barka'ş-Şâmî*, tah. Ramazan Şeşen, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 2004).

Burckhardt, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Aslan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995).
Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Yıldız Moran, (İstanbul: E Yayınları, 1994).
Carmody, Denise Lardner-Carmody, John Tully, *Mysticism: Holiness East and West*, (New York: Oxford University, 1996).
Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Rehber Yayınları, 1997).
Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Ekin Yayınları, 1997).
Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, (Cambridge: Cambridge University, 1994).
Chodkiewicz, Michel, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabî*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993).
el-Cuveyni, Alaaddin Ata Melik, *Tarih-i CihanGüşa*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988).
Çetin, Altan, *Memlûk Devleti'nin Kuzey Sınırı*, (Ankara: TTK Yayınları, 2009).
ed-Darrâb, Ebû Muhammed el-Hasan b. İsmail, *Kitâbu Ukalâi'l-Mecânîn ve'l-Muvesvesîn*, tah. İbrahim Salih, (Dımaşk: Daru'l-Başâir, 2003).
ed-Devadâr, Rukneddin Baybars el-Mansûrî, *Zubdetu'l-Fikre fi Târihi'l-Hicre*, tah. Donald Ritchard, (Beyrut: Das Arabische Buch Berlin, 1998).
ed-Devâdârî, Ebû Bekir Abdullah b. Aybek, *Kenzu'd-Durer ve Câmiu'l-Gurer*, tah. Said Abdulfettah Âşûr, (Freiburg: Schwarz, 1972).
Devletşah, *Tezkire-i Devletşah*, çev. Necati Lugal, (İstanbul: MEB Yayınları, 1994), c. I-II.
ed-Dımaşkî, Abdurrahman, *er-Risâiyye*, (y.y., 1990).
Dols, Michael W., *Mecnun: Ortaçağ İslâm Toplumunda Deli*, çev. Didem Gamze Dinç, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013).
——, *The Black Death in the Middle East*, (Princeton: Princeton University, 1977).
Ebu'l-Fida, İmaduddin el-Meliku'l-Mueyyed İsmail b. Ali, *Târihu Ebul'l-Fida (el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer)*, tah. Mahmud Deyyûb, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, 1997).
Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltık-Nâme*, haz. Necati Demir-Mehmet Dursun Erdem, (Ankara: Destan Yayınları, 2007).
Ebû Şâme el-Makdisî, Ebu'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman, *Kitâbu'r-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn (en-Nûriyye ve's-Salâhiyye)*, tah. İbrâhim ez-Zeybek, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997).
——, *Terâcimu Ricâli'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi*, tah. Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid el-Kevserî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1974).
Eliade, Mircea, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006).
Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l-Ünsiyye-Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, İsmail Erünsal, (Ankara: TTK Yayınları, 1995).
Erkan, Arif, *el-Beyân*, (İstanbul: Yasin Kitabevi, 2006).
Ersan, Mehmet, *Türkiye Selçuklu Devleti'nin Dağılışı*, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2010).
Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991).
Esterâbadî, Aziz b. Erdeşir, *Bezm U Rezm*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004).
el-Evtânî, Ahmed, *Dımaşk fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, (Dımaşk: et-Tekvin, 2007).
Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Anadolu İnançları*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2007).
Friedman, J. L.-Sears, D. O.-Carlmith, J. M., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez, (Ankara: İmge, 2003).
Galstyan, A. G., *Ermeni Kaynaklarına göre Moğollar: XIII-XIV. Yüzyıllara Ait Eserlerden Alıntılar*, Ekler ve açıklamalarla Rusçadan çev. İlyas Kamalov, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005).
el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), c. IV.
Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, (İstanbul: Takvimhâne-i Âmire, 1277).
Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, t.y.).
——, *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli (Vilâyet-Nâme)*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995).
——, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1983).
——, *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul: Elif Kitabevi, 2006).
——, *Mevlânâ Celâleddin-Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1999).
——, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, t.y.).
Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: TTK Yayınları, 1950), c. I-II.
Grube, Ernst J., *Muslim Miniature Paintings from the XIII to XIX Century from Collections in the United States and Canada*: Sergi Kataloğu, (Venedik: Neri Pozza Editore, 1962).
Gül, Muammer, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Moğol Hakimiyeti*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları), 2005.
Günay, Ünver-Ecer, A. Vehbi, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999).
Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1982).
el-Hâfî, Ahmed b. Celaleddin Muhammed, *Mucmel-i Fasîhî*, tah. Mahmud Ferruh, (Meşhed: Kitabfurûş-ı Bâstân, 1341).
Hague, Serajul, *Imam Ibn Taimiya and His Project of Reform*, (Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1982.
el-Hakim, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005).
Hamza, Abdullatif, *el-Hareketu'l-Fikriyyetu fi Mısr fi'l-Asreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûki'l-Evvel*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, t.y.).
Haq, Muhammad Muzammil, *Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India*, (Dakka: Islamic Foundation Bangladesh, 1985).
al-Harawi, Abu'l-Hasan Ali b. Abi Bakr, *Guide des Lieux de Pelerinage (Kitâbu'l-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât)*, çev. Janine Sourdel-Thomine, (Damas: Institut Français de Damas, 1957).
el-Harirî, Ahmed b. Ali el-Mağribî, *Kitabı Muntehabi'z-Zamân fi Târihi'l-Hulefâ ve'l-Ulemâ ve'l-Âyân*, tah. Abduh Halife, (Beyrut: Dâru İştar, 1993).
Hasluck, F.R., *Bektaşilik Tetkikleri*, çev. Rağıp Hulûsî, sad. Kamil Akarsu, (Ankara: MEB Yayınları, 2000).
Hatib Farsî, *Menâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî*, haz. Tahsin Yazıcı, (Ankara: TTK Yayınları, 1972).
el-Hazindârî, Şihabeddin Karatay el-İzzî, *Târihu Mecmûu'n-Nevâdir mimmâ Cerâ fi'l-Evâil ve'l-Evâhir*, tah. Horst Hein ve Muhammed Huceyri, (Beyrut: Klaus Schwarz Verlag, 2005).
Holt, P. M., *Haçlı Devletleri ve Komşuları: Urfa Kontluğu, Antakya Prensliği, Trablusşam Kontluğu, Kudüs Krallığı*, çev. Tanju Akad, (İstanbul: Kitap Yayınları, 2007).

——, *Haçlılar Çağı-11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*, çev. Özden Arıkan, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003).

el-Hucvirî, Ali b. Osman el-Cullâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996).

Humphreys, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols-The Ayyubids of Damascus 1193-1260*, (Albany: State University of New York, 1977).

Irwin, Robert, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, (Carbondale: Southern Illinois University, 1986).

İbn Abduzzâhir, Muhyiddin Ebu'l-Fazl Abdullah b. Raşiduddin, *Teşrîfu'l-Eyyâm ve'l-Usûr fi Sîreti'l-Meliki'l-Mansûr*, tah. Murad Kamil, (y.y.: Vizaretu's-Sekâfe ve'l-İrşad, 1961).

İbnu'l-'Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2007).

İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. Sait Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), c. I-II.

İbn Bibî, Huseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferi er-Rugadî, *el-Evamirü'l-Ala'iye fi'l- Umuri'l-Ala'iye*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), c. I-II.

İbnu'l-Cezerî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr, *Târîhu Havâdisu'z-Zamân ve Enbâuhû ve Vefayâtu'l-Ekâbîr ve'l-A'yân min Ebnâihî*, tah. Ömer Abdusselam Tedmuri, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1998), c. I.

İbn Cubeyr, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed, *Rıhletu İbn Cubeyr*, (Beyrut, t.y.).

İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akîdetu't-Tahâviyye ve Şerhi*, çev. Beşir Eryaysoy, haz. Hüseyin Cinisli, (İstanbul: Guraba Yayınları, 2008).

İbn Ebi'l-Mansûr, Safiyyuddin, *Risâle*, tah. Denis Gril, (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1986).

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l- Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeybânî, *el-Kamil fi't-Tarih*, tah. Muhammed Yusuf ed-Dekkân, (Beyrut, 2003).

——, *et-Târîhu'l-Bahîr fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, tah. Abdulkadir Ahmed Tuleymât, (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, t.y.).

İbnu'l-Furât, Nasıruddin Muhammed b. Abdirrahîm b. Ali, *Târîhu İbni'l-Furât*, tah. Necla İzzeddin-Kostantin Zureyk, (Basra: Matbaatu Haddâd, 1967), c. VIII.

İbnu'l-Fuveti, Ebu'l-Fazl Abdurrezzak, *el-Havâdisu'l-Câmia ve't-Tecâribu'n-Nâfia fi'l-Mieti's-Sâbia*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Hadis, 1987).

İbnu'l-Hâc el-Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal*, (Kahire, 1981), c. I-II.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *ed-Dureru'l-Kâmine fi Âyâni'l-Mieti's-Sâmine*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y) c. IV,

——, *Tabsîru'l-Muntebih bi-Tahrîri'l-Muştebih*, tah. Muhammed Ali en-Neccâr-Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y.), c.II.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed, *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, yay. Muhammed B. Tâwit At-Tanji, (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957).

İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, tah. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadır, 1978).

İbnu'l-Havrânî, Osman b. Ahmed es-Suveydî, *el-İşârât ilâ Emâkini'z-Ziyârât*, tah. Bessam Abdulvehhab Cabi, (Dımaşk: Mektebetu'l-Gazzali, 1981).
İbnu'l-'İmâd, Ebu'l-Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, t.y.), c. V.
İbn İsa es-Saruhânî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, haz. Numan Külekçi, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999).
İbn Kadı Şuhbe, Ebu's-Sıdk Takıyyuddin Ebû Bekr b. Ahmed, *Târîhu İbn Kadı Şuhbe*, tah. Adnan Derviş, (Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 1994), c. II.
——, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, tah. Hafız Abdulhalim Han, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1987).
İbnu'l-Kalânisî, Ebû Ya'la Hamza b. Esed b. Ali ed-Dımaşkî, *Târihu Dımaşk*, tah. Suheyl Zekkar, (Dımaşk: Dâru Hassan, 1983),
İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin, *ed-Dâu ve'd-Devâu*, (Kahire, 1983).
——, *İgâsetu'l-Lehfân fî Mesâidi'ş-Şeytân*, tah. Beşir Muhammed Uyun, (Dımaşk: Dâru'l-Beyân, 1994), c. I-II.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), c. VIII-IX.
İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), c. XIII.
İbnu'l-Mulakkin, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, tah. Nureddin Şureybe, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986).
İbn Rafiu's-Selami, Ebu'l-Meâli Muhammed b. Rafi', *el-Vefeyât*, tah. Salih Mehdi Abbas-Beşşar Avvad Maruf, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1982), c. II.
İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyuddin Osman b. Abdurrahman, *Tabakâtu'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye*, tah. Muhyiddin Ali Necib, (Beyrut: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1992), c. I-II.
İbn Side, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Luğa*, tah. Abdussettar Ahmed Ferrac, (Kahire: Câmiatu Duveli'l-Arabiyye el-Munazzamatu'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulum Ma'hadu'l-Mahtutati'l-Arabiyye, 1968), c. IV.
İbnu'ş-Şeddad, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim, *el-A'lâku'l-Hatîre fî Zikri Umerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*, Yahya Zekeriya Abbâre, (Dımaşk: Vizaretu's-Sekâfe, 1991).
——, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinu'l-Yusûfiyye: Sîretu Selahuddin*, tah. Cemaleddin Şeyyâl, (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1994).
——, *Sîretu Meliku'z-Zâhir Baybars*, tah. George Bohas-Katya Zehriya, (Dımaşk: el-Ma'hedu'l-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 2000-2004), c. I-VI.
İbn Şıhne, Ebu'l-Fazl Muhibbuddin Muhammed b. Muhammed, *ed-Durru'l-Muntehab fî Târîhi Memleketi Haleb*, Yusuf b. İlyan b. Musa Dımaşki Serkis, (Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1909).
İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf, *el-Menhelu's-Sâfî ve'l-Mustevfî ba'de'l-Vâfî*, tah. Nebil Muhammed Abdulazîz, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1988)
——, *ed-Delîlu'ş-Şâfi ale'l-Menheli's-Sâfi*, tah. Fehim Muhammed Şeltut, (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1980),
İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmûu Fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine, 2004), c. XI.
——, *Fetvâ fî Defi'z-Zekâti İle'l-Kalenderîyyeti ve'l-Cevâlikıyyeti ve Edbirâihim*, yay. Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî, (Medine, 2002).

——, *Risâletu Ziyârâti'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr*, tas. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, (*Mecmûu Resâil* içinde s. 103-123 arası), (Mısır, 1995).
——, *Munâzara mea Tâifeti'r-Rifâiyye*, yay. Abdurrahman ed-Dımaşkî, (Kahire, 1989).
İbn Tolun, Ebu'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Salihî, *Mufâkehetu'l-Hillân fî Havâdisi'z-Zamân*, haz. Halil el-Mansur, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998).
İbn Vâsıl, Cemaleddin Muhammed b. Sâlim, *Mufarricu'l-Kurûb fî Ahbâri Benî Eyyûb*, tah. Cemaleddin eş-Şeyyâl-Hasaneyn Muhammed Rebi, (Kahire, 1972-1977).
İbnu'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynuddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tetimmetu'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, tah. Ahmet Rıfat el- Badrâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1970).
İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm-Materyaller ve Araştırmalar*, (Ankara: TTK Yayınları, 2000).
İnan, Afet, *Eski Mısır Tarihi*, (Ankara: TTK yayınları, 1987).
el-İsfehanî, Ebu Abdullah İmaduddin Katib Muhammed b. Muhammed b. Hamid İmaduddin, *el-Fethu'l-Kussi fi'l-Fethi'l-Kudsi*, tah. Muhammed Mahmud Subh, (y.y.: ed-Dâru'l-Kavmiyye, t.y.).
İsfizârî, Muhammed b. Abdullah Herevî Muinuddin, *Ravzatu'l-Cennât fî Evsâfi Medîneti Herat*, tas. Seyyid Muhammed Kazım, (Tahran: İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran, 1339), c. I.
el-İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye*, tah. Abdullah el-Cubûrî, (Riyad, 1981), c. II.
el-İstanbulî, Yahya Âgâh b. Sâlih, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (Mecmûatu'z-Zarâif Sandukatu'l-Maârif)*, haz. M. Serhan Tayşi, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2002).
Kafadar, Cemal, *İki Cihan Âresinde-Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkın, haz. Mehmet Öz, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2010).
Kafesoğlu, İbrahim, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, (Ankara: TTK Yayınları, 2000).
——, *Türk Milli Kültürü*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999).
el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A'şâ fî Sınâati'l-İnşâ*, tah. Muhammed Huseyin Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), c. IV.
Kamalov, İlyas, *Moğolların Kafkasya Politikası*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003).
Kanar, Mehmet, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Birim Yayınları,1998).
Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977).
——, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985).
Karamustafa, Ahmed T., *Tanrının Kural Tanımaz Kulları-İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007).
el-Kâşânî, Kemâleddin Abdurrezzâk b. Ebu'l-Ganâim Muhammed, *Istılahâtu's-Sûfiyye*, tah. Muhammed Kemal İbrâhim Cafer, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981).
Kaya, Önder, *Selahaddin Sonrası Dönemde Anadolu'da Eyyûbîler*, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2007).
Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011).
el-Kazvinî, Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, haz. Ferdinand Wüstenfeld, Islamic Geography: 198, ed. Fuad Sezgin, (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch, 1994).
el-Kazvinî, Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzîde*, (Leiden: E. J. Brill 1910).
el-Kelabâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buharî, *et-Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992).

el-Kıbtî, Mufaddal b. Ebi'l-Fedâil, *en-Nehcu's-Sedîd ve'd-Durru'l-Ferîd fîmâ ba'de Târîhu İbnu'l-Amîd*, yay. Samira Kortantamer, (Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1973).

Kırzıoğlu, Fahreddin, *Yukarı-Kür ve Çoruk Boylarında Kıpçaklar*, (Ankara: TTK Yayınları, 1992).

Kitabu'l-Havâdis, tah. Beşşar Avvad Maruf-İmâd Abdusselam Raûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997).

Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, (Leiden: E.J. Brill, 2000).

el-Konevî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah, *es-Sûfiyyetu'l-Kalenderîyyetu: Târîhuhâ ve Fetvâ Şeyhulİslâm İbn Teymiye fîhâ*, (Medine, 2002).

Konyalı, İbrahim Hakkı, *Nasreddin Hoca Şehri Akşehir*, (İstanbul: Numune Matbaası, 1945).

Kök, Bahaeddin, *Nuruddin Mahmûd bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992).

Köprülü, Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005).

——, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003).

——, *İnfluence du Chamanisme Turco-Mongol Sur Les Ordres Mysttiques Musulmans*, (İstanbul: Zellitch Freres, 1929).

el-Kummî, Ebu'l-Kâsım Cafer b. Muhammed İbn Kuleveyh, *Kâmilu'z-Ziyârât*, (Beyrut: Dâru's-Surur, 1997).

el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, tah. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1978), c. II.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Zeynulislâm Abdulkerim b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003).

Lane, Edward William, *An Account of The Manner and Customs of the Modern Egyptian*, (Londra: East and West Publishing, 1989).

——, *Arabic English Lexicon*, (Londra: Williams and Norgate, 1980.

Lane, George, *Early Mongol Rule in Thirteenth Century Iran-A Persian Renaissance*, (Londra: Routledge Curzon, 2005).

Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, (Cambridge: Cambridge University, 1984).

Leiser, Gary, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrısûn 495-647/1101-1249*, (Londra, 1976).

Lutfi, Huda, *al-Quds al-Mamlûkıyya, A History of Memluk Jerusalem-Based on the Haram Documents*, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985).

Makdisi, George, *İbn Aqil: Religion and Culture in Classical İslâm*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

——, *İslâm'ın Klasik Çağında Din-Hukuk-Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007).

el-Makrizî, Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Ali b. Abdulkadir, *Hıtâtu'l-Makriziyye*, (Bağdat: Mektebetu'l-Musenna, t.y.).

——, *Kitâbu's-Sulûk li-Ma'rifeti Duveli'l-Mulûk*, neşreden: Muhammed Mustafa Ziyade, (Kahire: Matbaatu'l-Cenne, 1941).

Maluf, Louis, *el-Muncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986).

Mansel, Arif Müfid, *Eski Doğu ve Ege Tarihinin Ana Hatları*, (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1945).

Massignon, M. Louis, *Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi-İslâm'ın Mistik Şehidi*, çev. İsmet Birkan, (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006).
——, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. Mehmed Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006).
McGuire, Meredith B., *Religion: The Social Context*, (California: Wadsworth Publishing Co., 1992).
Melikoff, Irene, *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, çev. Turan Alptekin, (İstanbul: Demos Yayınları, 2006).
——, *Hacı Bektaş*, (İstanbul: Cumhuriyet Kitap, 2008).
Memon, Muhammed Umar, *Ibn Taimiya's Struggle againist Popular Religion with an Annotated Translation of His Kitab "Iqtida as-Sirat al-Mustaqîm Mukhalafat Ashab al-Jahim*, (The Hague: Mouton Publishers, 1976).
Menavino, Giovan Antonio, *Türklerin Hayatı ve Adetleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Harun Mutluay, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011).
Meri, Josef W., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, (Oxford: Oxford University Press, 2002).
Miquel, Andre, *Arap Coğrafyacıların Gözünden 1000 Yılında İslâm Dünyası ve Yabancı Diyarlar*, çev. Ali Berktay, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003).
Moğolların Gizli Tarihi, çev. Ahmet Temir, (Ankara: TTK Yayınları, 1995).
Möhring, Hannes, *Selahaddin Eyyubi*, çev. Ayşe Dağlı, (İstanbul: Kitap Yayınları, 2008).
el-Murâdî, Muhammed Halil b. Ali, *Silku'd-Durer fi Ayâni'l-Karni's-Sânî Aşar*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), c. III.
Muvaffakuddîn b. Osman, *Murşidu'z-Zuvvâr ilâ Kubûri'l-Ebrâr*, tah. Muhammed Fethi Ebû Bekr, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lubnaniyye, 1995).
el-Munâvî, Zeynuddin Muhammed Abdurrauf b. Tacilarifin b. Ali, *el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Terâcimi's-Sâdâti's-Sufiyye (Tabakâti'l-Munâvi'l-Kubrâ)*, tah. Abdulhamid Salih Hamdan, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, t.y.)
Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiu'd-Düvel (Selçuklular Tarihi)*, haz. Ali Öngül, (İzmir: Akademi Kitabevi, 2001).
Nassiri, Giv, *Turco-Persian Civilization and the Role of Scholars' Travel and Migration in Its Elaboration and Continuity*, Basılmamış Doktora Tezi, (University of California, 2002).
en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, tah. İbrahim Atve İvaz, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2003).
Necmeddin Kübra, Ebu'l-Cenâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *Usûlu Aşere*, şerh ve çeviri: İsmail Hakkı Bursevi, (*Tasavvufî Hayat* içinde), haz. Mustafa Kara, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s. 33-70.
en-Nesevî, Muhammed, *Sîretu es-Sultân Celâleddîn Menkubirtî*, ed. Hafez A. Hamdı, (Kahire, 1953).
Nevîzâde Atâyi, *Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-Hakâyık fi Tekmileti'ş-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), c. II.
en-Neysâbûrî, Ebu'l-Kasım, *Akıllı Deliler: Ukalâu'l-Mecânîn*, çev. Yahya Atak (İstanbul: Şule, 2010).
Nicholson, Reynold A., *İslâm Sûfileri*, çev. Mehmet Dağ-Kemal Işık-Ruhi Fığlalı-Abdülkadir Şener-Rami Ayas-İsmet Kayaoğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978).

Nizameddin Evliya, *Morals for the Hearts (Fevâidu'l-Fuâd)*, çev. Bruce B. Lawrence, (Mahwah: Paulist Press, 1992).
en-Nuaymî, Abdulkadir Muhammed, *ed-Dâris fî Târihi'l-Medâris*, tah. Cafer el-Hasanî, (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1988).
Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII Yüzyıllar)*, (Ankara: TTK Yayınları, 1999).
——, *Babailer İsyanı-Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996).
——, *Sarı Saltık-Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Destanî Öncüsü*, (Ankara: TTK Yayınları, 2002).
——, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983).
——, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıb-nâmeler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997).
Oktay, Hasan, *Ermeni Kaynaklarında Türkler ve Moğollar*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2007).
el-Ömerî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Yahya b. Fazlullah, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr: Tavâifu'l-Fukârâ es-Sûfiyye*, tah. Besam Muhammed Barûd, (Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekafî, 2001).
Özdemir, H. Ahmed, *Moğol İstilası-Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005).
Özköse, Kadir, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, (Konya: Ensar Yayıncılık, 2008).
Öztürk, Mürsel, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan (Moğol İstilasına Kadar)*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001).
Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, (İstanbul: Sidre Yayıncılık, 1988).
——, *Aşk ve Hak Şehidi: Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996).
Popper, William, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans (1382-1468 A.D.): Systematic Notes to İbn Taghri Birdi's Chronicles of Egypt*, (Berkeley: University of California, 1955).
Rabie, Hassanein, *The Financial System of Egypt*, (Londra: Oxford University, 1972).
Rashudüddin Fazlullah, *Jami'u't-Tawarikh: Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, çev. W. M. Thackston, ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1999).
er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Râhat-us-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, çev. Ahmed Ateş, (Ankara: TTK Yayınları, 1999).
Renard, John, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood*, (Berkeley: University of California Press, 2008).
——, *Historical Dictionary of Sufism*, (Lanham: The Scarecrow Press, 2005).
Rızk, Asım Muhammed, *Hankavâtu's-Sufiyye fî Mısr*, (Kahire: Mektebetu Medbuli, 1997).
Rifâî, Yusuf Haşim-Nedvi, Mustafa Rifâî, *el-İmâm es-Seyyid Ahmed er-Rifâi: Muessisu't Tarikati'r-Rifâiyye, Nesebuhû-Neşetuhû-Da'vetuhû-Kerâmetuhû ve Âsâruhû*, (Dımaşk: Dâru'l-Beşair, 2002).
Roux, Jean-Poul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002).
——, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001).
Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: TTK Yayınları, 1992).
es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *A'yânu'l-Asr ve A'vânu'n-Nasr*, tah. Ali Ebû Zeyd-Mahmûd Salim Muhammed-Nebil Ebû Amse-Muhammed Mev'ud, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1998).

——, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, tah. Sven Dedering, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974), c. IV-V.
Sarmış, İbrahim, *Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslâm*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997).
es-Sayyâdî, Ebu'l-Huda, *Gunyetu't-Tâlibîn fî İzâhi Tarîki'l-Meşâyihi'l-Ârifîn*, tah. Abdülhakîm b. Selim Abdülbâsıt, (y.y.,1390).
——, *Gılâdetu'l-Cevâhir fî Zikri'l-Ğavsi'r-Rıfâî ve Etbâihi'l-Ekâbir*, (Beyrut: Matbaatu'l-Edebiyye, 1301).
——, *Hızânetu'l-İmdâd fî Ahbâri'l-Gavsi'l-Kebiri's-Seccâd*, , (Kahire: Matbaatu'l-Vaiz, 1908).
es-Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *ed-Dav'u'l-Lâmî li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayâh, t.y.).
Shoshan, Boaz, *Popular Culture in Medieval Cairo*, (Cambridge: Cambridge University, 1993).
Su, Süreyya, *Hurafeler ve Mitler-Halk İslâm'ında Senkretizm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).
es-Subkî, Ebû Nasr Taceddin İbnu's-Subkî Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafî es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kubrâ*, Mahmûd Muhammed Tanâhî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), c. VIII.
——, *Muîdu'n-Niam ve Mubîdu'n-Nikam*, (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiye, 1986).
es-Subkî, Takiyyuddin Ali b. Abdilkâfî, *er-Resâilu's-Subkiyye fi'r-Reddi alâ İbn Teymiye ve Tilmîzihî İbn Kayyım el-Cevziye*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983).
es-Suhreverdî, Ebû Hafs Şihâbuddîn Ömer, *Avârifu'l-Meârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990).
es-Sulemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Huseyin, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet (er-Risâletu'l-Melâmiyye)*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1950).
es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Husnu'l-Muhâdara fî Târîhi Mısr ve'l-Kâhire*, tah. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye).
Sümer, Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler)*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999).
——, *Çepniler*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992).
es-Sunâmî, Ömer b. Muhammed b. Avvad, *Nisâbu'l-İhtisâb*, tah. Merizen Saîd Merizen Asiri, (Mekke: Mektebetu Talibi'l-Câmii, 1986).
Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010).
eş-Şarânî, Ebû Abdurrahman Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısrî, *Levâkihu'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr(Tabakâti'l-Kubrâ)*, tah. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2001).
Şerefuddin Hasan b. Abdulhakim Abdulbasıt, *er-Raşahâtu'l-Haseniyye ale'n-Nefhati'l-Miskiyye*, (Dımaşk: Dâru'l-Beşair, 1999).
Şeşen, Ramazan, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti (Hicri 569-589/Milâdî 1174-1193)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1983).
——, *Salahaddin'den Baybars'a Eyyubiler-Memlukler (1193-1260)*, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2007).
Şitâ, İbrâhim ed-Desûkî, *el-Mu'cemu'l-Farisiyyi'l-Kebîr: Farisî-Arabî = Ferheng-i Buzurg-i Fârisî: Fârisî-Arabî*, (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1992).
eş-Şumeysânî, Hasan, *Medârisi Dımaşk fi'l-Asri'l-Eyyûbî*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1983).
Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Divânı-Tenkitli Metin*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2005).
et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan Hakîm, *Hatmu'l-Evliyâ (Veliliğin Sonu)*, haz. Salih Çift, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006).

et-Tirmîzî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sulemî, *Sunenu't-Tirmîzî*, tah. Muhammed Cemil Attâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), c. IV.
Togan, Zeki Velidî, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1981).
Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in İslâm*, (Oxford: The Clarendon Press, 1971).
Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004).
——, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993).
——, *Selçuklular ve İslâmiyet*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005).
——, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, (Ankara: TTK Yayınları, 1958).
et-Tûsî, Ebu Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, (İstanbul: Altınoluk Yayınları).
Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995).
et-Turkmânî, İdris b. Beydekin b. Abdullah, *el-Luma' fi'l-Havâdis ve'l-Bid'a*, tah. Subhi Lebib, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1986), c. I.
Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005).
——, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, (İstanbul: Sûfî Kitap, 2008).
——, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991).
Usame b. Munkız, *Kitabu'l-İ'tibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008).
Üremiş, Ali, *Türkiye Selçuklularının Doğu Anadolu Politikası*, (Ankara: Babil Yayınları, 2005).
Vahidî, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, Ahmet Karamustafa'nın *Vâhidî's Menâkıb-i Hoca-i Cihân ve Netîce-i Cân* içinde, ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, (Harvard: Harvard University, 1993).
el-Vasitî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Abdulmuhsin, *Tiryâku'l-Muhibbîn fi Tabakâti'l-Hırkati'l-Meşâyihi'l-Ârifîn*, Süleymaniye Ktp., Basma Bağışlar: 889.
Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006).
el-Veterî, Ebû Muhammed Ziyâüddin Ahmed b. Muhammed, *Ravzatu'n-Nâzırîn ve Hulâsatu Menâkıbi's-Sâlihîn*, (Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1306).
Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Islamization from the Eleveth through the Fifteenth Century*, (Londra: University of California, 1971).
——, *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1975).
Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beyrut: Librairie du Liban-Londra: Macdonald & Evants Ltd., 1980).
Winter, Michael, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt (Studies in the Writings of "Abd al Wahhab al Sharânî")*, (New Brunswick: Transaction Books, 1982).
Wolper, Ethel Sara, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003).
el-Yafiî, Afifuddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî, *Mirâtu'l-Cenân ve İbretu'l-Yakzân fi Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*, (Beyrut, 1970).
——, *Neşru'l-Mehâsini'l-Gâliye fi Fazli Meşâyihi's-Sûfiyye Ashabi'l-Makâmâti'l-Aliyye*, tah. Abdunnasır Sadi Ahmed Abdullah, (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2004), c. I-II.
Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002).
Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme)*, haz. Abdullah Bakır, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009).

Yörükan, Yusuf Ziya, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, haz. Turhan Yörükan, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006).

el-Yunînî, Ebu'l-Feth Kutbuddin Musab. Muhammed b. Abdullah, *Zeylu Mir'âti'z-Zamân*, yay. Li Guo, (*Early Mamluk Syrian Historiography: al-Yunini's Dhayl Mir'at al-Zaman* içinde), (Leiden: E. J. Brill, 1998), c. II.

Yusuf, Muhsin D., *Economic Survey of Syria during the Tenth and Eleventh Centuries*, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985).

Yüce, Kemal, *Saltuk-nâme'de Tarihi, Dinî ve Efsanevî Unsurlar*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987).

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Ârûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Kahire: el-Matbaatu'l-Hayriyye), c. IX.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fî Haberi men Gaber*, tah. Ebu Hacer Muhammed Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985).

——, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tah. Beşşar Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), c. XX.

——, *Tarîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, tah. Ömer Abdusselam Tedmuri, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1999).

Zerrinkûb, Abdulhuseyin, *Custucû der Tasavvuf-i İran*, (Tahran: Muessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1988).

Ziadeh, Nicola A., *Urban Life in Syria under the Early Mamluks*, (Beyrut: American University of Beirut, 1953).

Zonaro, Fausto, *Abdülhamid'in Hükümdarlığında Yirmi Yıl: Fausto Zonaro'nun Hatıraları ve Eserleri*, haz. Cesare Mario Trevigne-Erol Makzume, çev. Turan Alptekin-Lotte Romano, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008).

Zu'rur, İbrahim, *el-Hayâtu'l-İctimâiyyetu fi Bilâdi'ş-Şâm fi'l-Asreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî*, (Dımaşk: Matbaatu'l-Cumhuriyye, 1993).

Makaleler

Amitai-Preiss, Reuven, "The Cenversion of Tegüder Ilkhan to Islam," *The Mongols in the Islamic Lands-Studies in the History of the Ilkhanate*, (Aldershot: Ashgate/Variorum, 2007), s. 15-43.

——, "Ghazan, İslâm and Mongol Tradition: A View from the Mamluk Sultanate," *The Mongols in the Islamic Lands-Studies in the History of the Ilkhanate*, (Aldershot: Ashgate/Variorum, 2007), s. 1-10

——, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate," *Journal of the Economic and Socal History of the Orient*, (Leiden: E.J. Brill, 1999), c. XXXXII, s. 27-46.

Babinger, Franz, "Sarı Saltık Dede," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. X, s. 220-221.

Bausanı, A., "Religion under the Mongols," *The Cambridge History of Iran (The Saljuq and Mongol Periods)*, ed. J. A. Boyle, (Cambridge: Cambridge University, 1968), c. V, s. 538-549.

Bayram, Mikail, "Türkiye Selçukluları Tarihi Hakkında Yeni Bir Kaynak," *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, (Konya: Kömen Yayınları, 2003), s. 204-219.

Bayram, Sadi, "Amasya Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan er-Rufai'nin 655 H./1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H./1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Velî Silsile-Nâmesi," *Vakıflar Dergisi*, sayı: XXIII, sene: 1994, s. 31-73.

——, "Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebir er Rufaî Hazretleri," *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 74, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1991), 139-156.

——, "Anadolu'daki İlk Rufailer ve Zeynel Abidin Ali er-Rufai el-Abdali Soyu Hakkında Yeni Hipotezler," *Erciyes Üniversitesi Kayseri ve Yöresi Tarih Semineri*, (Kayseri, 1997), s. 27-34.

Berkey, Jonathan, "Mamluks and the World of Higher Islamıc Education in Medieval Cairo 1250-1517)," *Modes de Transmission de la Culture Religieusse en Islam*, ed. Hassan el- Boudrari, (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1993), s. 93-116.

Bosworth, C. E., "Rifâiyya," *EI2*, (Leiden: E.J. Brill, 1978), c. VIII, s. 525-526.

Bürgel, J. C., "Ectasy and Order-Two Structural Principles in the Ghazal Poetry of Jalâl al-Dîn Rumi," *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, (Londra: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992), s. 61-75.

Cahen, Claude, "The Turks in Iran and Anatolia before the Mongol Invasions," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 661-693.

——, "The Mongols and the Near East," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 715-735.

Chabbi, J., "Khânkâh," *EI2*, (Leiden: E. J. Brill, 1978), C. IV, s. 1025-1026.

Ceyhan, Semih, "Semâ," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), c. XXXVI, s. 455-457.

Decei, Aurel, "Dobruca," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. III, s. 628-643.

Demirkent, Işın, "Haçlılar," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), c. XIV, s. 535-546.

——, "Haçlı Seferleri ve Türkler," *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celal Güzel-Ali Birinci, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), c. IV, s. 193-222.

Digby, Simon, "Qalandars and Related Groups-Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the Thirteenth and Fourteenth Centuries," *İslâm in Asia: South Asia*, ed. Yohanan Friedmann, (Colorado: Westview Press, 1984), s. 60-108.

During, Jean, "What is the Sufi Music," *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, (Londra: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992), s. 277-288.

Erdem, Sargon, "Asya," *DİA*, (İstanbul: TDV yayınları, 1991), c. III, s. 513-515.

Fass, Sunnı M., "Music," *Medieval Islamic Civilization*, ed. Joseph W. Meri, (New York: Routledge, 2006), C. II, s. 531-535.

Geoffroy, Eric, "Tarîka," *EI2*, (Leiden: E.J. Brill, 2000), C. X, s. 243-246.

Gibb, Hamilton A. R., "The Aiyûbids," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 693-715.

Gilbert, J. E., "Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulema in Medieval Damascus," *Studia Islamica*, (Paris, 1980), s. 105-134.

Gölpınarlı, Abdülbaki, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. XI, sayı: 1-4, (İstanbul, 1949), s. 3-354.

Görgün, Hilal, "Mansûre," *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c. XXVIII, s. 16-16.

Gündoğdu, Cengiz, "Hacı Bektâş-ı Veli ve Bektâşîlik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar," *Dini Araştırmalar Dergisi (Alevilik Özel Sayısı)*, c. XII, sayı: 33, (Ankara, 2009), s. 47-61.

Hitti, Philip Khuri, "The Impact of the Crusades on Moslem Lands," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. V, s. 33-59.

Holt, P. M., "The Position and Power of the Mamlûk Sultan," *Muslims, Mongols and Crusaders*, ed. G.r. Hawting, (Londra: Routledge Curzon), 2005, s. 138-151.

Homerin, Emile, "Sufis and Their Detractors in Mamluk Egypt," *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong-Bernd Radtke, (Leiden: E.J. Brill, 1999), s. 225-247.

Işın, Ekrem, "Rıfaîlik," *DİA*, (İstanbul: Tarih Vakfı, 1994), c. VI, s. 325-330.

Johnson, Edgar N., "The Crusades of Frederick Barbarossa and Henry IV," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 87-123.

Karamustafa, Ahmet T., "Early Sufism in Eastern Anatolia," *The Heritage of Sufism-Classical Persian Sufism from Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, (Londra: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1993), s. 175-198.

——, "The Antinomian Dervish as Model Saint," *Modes de Transmission de la Culture Religieuse*, ed. Hassan Elboudrari, (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1993), s. 241-260.

——, "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu," *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: TTK Yayınları, 2005), s. 60-88.

Kayaoğlu, İsmet, "Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar," *III. Uluslararası Mevlânâ Kongresi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2004), s. 291-302.

Kılıç, Rüya, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Sufi Çevreler: Toplu Bir Bakış Denemesi," *Bilig*, (Ankara, 2005), sayı: 33, s. 227-244.

Kiel, Machiel, "Sarı Saltuk: Pioner des Islams auf dem Balkan im 13. Jahrhundert," *Aleviler/Alewiten*, haz. İsmail Engin, (Hamburg: Deutsches Orient Institut, 2000), c. I, s. 253-303.

——, "Sarı Saltuk," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), c. XXXVI, 147-150.

Kissling, Hans Joachim, "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire," *Studies in Islamic Cultural History*, ed. G. E. Von Grunebaum, C. LVI, Nr.: 2, Part: 2, (Wisconsin: American Anthropological Association, 1954), s. 23-35.

Knysh, Alexander, "Ortaçağ İslâm'ında Orthodokxy ve Heresy: Yeni Bir Yaklaşım Denemesi," *AÜİFD*, çev. Mehmet Kalaycı, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), c. XLV, 285-305.

Korkmaz, Zeynep, "Bartın ve Yöresi Ağızlarındaki Lehçe Tabakalaşması," *Türkoloji Dergisi*, Sayı: 1, c. II, (Ankara, 1965), s. 227-249.

Kutpı, İbrahim, "Tasawwuf: Its Doctrine and Practice," *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, ed. Mohamed Taher. (New Delhi: Anmol Publications, 2003), s. 100-125.

Leiser, Gary, "The Madrasah and Islamization of Anatolia before the Ottomans," *Law and Education in Medieval Islam-Studies in Memory of Professor George Makdisi*, ed. Joseph E. Cowry-Devin J. Stewart-Shawkat M. Taorawa, (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2004), s. 174-191.

Lewisohn, Leonard, "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism," *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, (Londra: Khaniqahi-Nimetullahi Publication, 1992) s. 11-47.

Margoliouth, D. S., "Ahmed Rifâî," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. I, s. 203-204.

——, "Haririyya," *EI2*, (Leiden: E.J. Brill, 1978), c. III, s. 222-222.

——, "Tarikat," *İA*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1979), c. XII/I, s. 1-17.

McNeal, Edgar-Wolff, Robert Lee, "The Fourth Crusade," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 153-187.

Melville, Charles, "Anatolia under the Mongols," *The Cambridge History of Turkey-Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, (Cambridge: Cambridge University, 2009), C. I, s. 51-102.

Merçil, Erdoğan, "Türkiye Selçukluları," *Genel Türk Tarihi*, ed. Hasan Celal Güzel-Ali Birinci, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), c. IV, s. 149-193.

Meri, Joseph W., "The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints," *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. James Howard-Johnston-Paul Antony Hayward, (New York-1999), s. 263-286.

Michon, Jean-Louis, "Sacred Music and Dance in Islam," *Sufism: Love and Wisdom*, ed. Jean-Louis Michon-Roger Gaetani, (Bloomington: World Wisdom, 2006), s. 153-177.

Michot, Yahya, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâj," *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shihadeh, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), s. 123-137.

Muhammed b. el-Hatîb, "Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana," yay. Osman Turan, *Fuad Köprülü Armağanı*, (İstanbul, 1953), s. 553-564

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sufism," *The Cambridge History of Iran, The Period from the Arab Invasion to the Saljugs*, ed. R. N. Frye, (Cambridge: Cambridge University, 1975), c. IV, 442-464.

Nicholson, R. A., "Meczûp," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. VII, s. 447-448.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Social, Cultural And İntellectual Life 1071-1453," *The Cambridge History of Turkey-Byzantium to Turkey 1071-1453*, ed. Kate Fleet, (Cambridge: Cambridge University, 2009), C. I, s. 353-423.

——, "Barak Baba," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c. V, s. 61-62.

——, "Zaviyeler," *Vakıflar Dergisi*, Sayı: 12, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1978), s. 247-270.

Ocak, Ahmet Yaşar-Farûkî, Suraiya, "Zaviye," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. XIII, s. 468-476.

Okiç, Tayyib, "Sarı Saltuk'a Ait Bir Fetva," *AÜİFD*, sayı: 1, (Ankara, 1952), s. 48-58.

Özaydın, Abdülkerim, "Asya," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), c III, s. 518-526.

Painter, Sidney,"The Third Crusade: Richard the Lionhearted and Philip Augustus," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 45-87.

Riley-Smith, Jonathan, "History, The Crusaders and the Latin East," *Crusaders and Muslims in Twelfth Century Syria*, ed. Maya Shatzmiller, (Leiden: E. J. Brill 1993), s. 1-18.

Robinson, Chase, "Prophecy and Holy Man in Early Islam," *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. James Howard-Johnston-Paul Antony Hayward, (Oxford: Oxford University Press, 1999), s. 241-263.

Russell, Josiah C., "The Population of the Crusader States," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. V, s. 295-315.

Sobernheim, M., "Memlûkler," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. VII, s. 689-692.

Şeşen, Ramazan, "Eyyûbîler," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), c. XII, s. 20-31.

Tahralı, Mustafa, "Ahmed er-Rifâî," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), c. II, s. 127-130.

——, "Rifâiyye," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), c. XXXV, 99-103.

Tanman, M. Baha, "Rıfaî Âsitanesi," *DBİA*, (İstanbul: Tarih Vakfı, 1994), c. VI, s. 324-325.

Tatlıoğlu, Durmuş, "Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IX, sayı: 1, (Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2009), s. 99-128.

Uludağ, Süleyman, "Meczup," *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c. XXVIII, s. 285-286.

——, "Kerâmet," *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. XXV, s. 265-268.

——, "Hankah," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), c. XVI, s. 42-43.

Ülken, Hilmi Ziya, "Anadolu Tarihinde Dini Ruhiyat Müşahedeleri," *Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine*, haz. Gülseren Ülken-Sait Maden, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2006), s. 237-238.

Van Ess, Josef, "Sufism and Its Opponents: Reflections on Topoı, Tribulations and Transformations," *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong-Bernd Radtke, (Leiden: EJ. Brill,1999), s. 22-44.

Winter, Michael, "Mamluks and Their Households in Late Mamluk Damascus: A Waqf Study," *The Mamluks Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. Michael Winter-Amalia Levanoni, (Leiden: E.J. Brill, 2004), s. 297-317.

Yaman, Hikmet, "Hanbalite Criticism of Sufism: Ibn Taymiyya (d. 795/1328), a Hanbalite Ascetic (Zâhid)," *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 14, Sayı: 43, (Erzurum, 2010), s. 37-56.

Yazıcı, Tahsin, "Kalandariyya," *EI2*, (Leiden: E.J. Brill, 1978), c. IV, s. 472-473.

——, "Cemâeddin-i Sâvi," *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), c. VII, s. 313-314.

——,"Semâ," *İA*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), c. X, s. 464-466.

Yiğit, İsmail, "Memlükler," *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), c. XXIX, s. 90-93.

Yörükan, Yusuf Ziya, "Bir Fetva Münasebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk," *AÜİFD*, sayı: 2-3, (Ankara, 1953), s. 137-160.

Ziada, Mustafa M., "The Mamluk Sultans to 1293," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton vd., (Madison: The University of Wisconsin, 1969), C. II, s. 735-759.

Dizin

Ab

Abbasi(ler) 50; **Devleti** 102; **halifesi** 32; **hilafeti** 46, 48, 196
abdal(lar) 71, 107, 128, 202; - **şaman** 107; **Rum abdalları** 114; **özü** 175
Abdurrahman Neccâr (Türkmen şeyhi) 63
Abdülhamid II dönemi 92
Abdülkadir Geylânî 24, 28, 64, 186-187
Ablak Sarayı 112
Acem (bölgesi) 42, 164, 222
Aclâniyye 19
Afyon 214
Ahlat 35, 43
El-Ahlâti (Kemal b. Ahmed b. Halîfî b. Emîr) 19, 172
Ahmed (Muvelleh) 81
Ahmed Eflâkî 72, 86, 110, 117, 135, 157, 164-165, 170, 172-175, 217, 224, 236; ***Menâkıbu'l-Ârifîn*** 61
Ahmed Teküder (Hülagu'nun oğlu) 63, 109-111, 168-170
Ahmed Yesevî 139
Ahmedî 75, 79
Ahmed-i Kebîr bkz. er-Rifâî (Ahmed b. Ebu'l-Hasan)
Ahmed-i Kebîr er-Rıfâî bkz. er-Rifâî (Ahmed b. Ebu'l-Hasan)
Ahmed-i Kûçek (Seyyid) 18-19, 164, 106, 171-175, 245
Ahmedîyan/Ahmediler/Ahmediyye 175; 110-111
Ahrar 175
Akadlar 31
Akka 38-39
El-Aksarayî (Kerîmüddin Mahmud) 169
Akşehir 135-136, 177
Alaeddin Keykûbad I 34, 42-43, 45, 59
Alaeddin Muhammed (Harezmşah) 42
Alanya 175-177
Alebiyyin 183
Alevi 98, 122
Ali (Hz.) 17, 213
Ali (Şeyh Taceddin'in oğlu) 170
Altın Ordu Devleti 123
Amasya 59, 165, 171, 173, 175-177, 192
Amitai, Reuven 103, 109-110
Anadolu 11-14, 30-31, 34-35, 37-38, 41, 43-46, 49, 51, 53-54, 57, 59, 62, 66-67, 69, 75, 79, 94, 97-98, 100, 102, 106, 119, 124-125, 133, 139, 141, 165, 169, 175-177, 184, 189, 191, 207, 214, 236, 244; **derviş göçü, göç** 69-71, 104, 127; **Hıristiyanlığı** 138; **sufileri** 16, 68, 72, 107, 114; **tarikatları** 88; **tasavvufu** 18, 164, 171, 174, 192; Türkleşmesi 122
Antakya Prensliği 37
Antep/Ayıntab 12, 35
Arabistan 31, 68
Arap(lar) 71, 74, 117, 150; **coğrafyası** 141; **toplumu** 131; **toprakları** 87
Arif Çelebi (Ulu) 61, 173-174
El-Askalânî (ibn Hacer) 14, 16, 78
aslan 101, 103, 118, 135, 161, 167-168, 174, 181, 226
Asurlar 31
aşık kemikleri 95, 133, 141-142
ateş 29, 86, 94, 102-103, 106-107, 110-111, 113, 166, 168, 170, 175-178, 229, 233, 238-241 **ayinleri** 232; **üzerinde yürüme** 82; **-e hâkimiyet** 96, 101, 105, 161, 167
Avniye (Şam) 70
Avrupa 37, 40; **nüfusu** 36, 41
Ayete'l-Kürsi 238
ayin 20-21, 50, 52, 86, 96, 114, 133, 141, 167, 191, 232, 243; **burhan (Rıfai) ayini** 101-105-107, 110, 120; **Haydari ayini** 107; **Kalenderi ayini** 107; **sema ayini** 17, 29, 63, 66, 82, 84, 91, 94, 99-101, 106-107, 109, 111, 113, 118-119, 130-131, 143-144, 151, 153, 155, 157, 159, 161, 168, 170, 173, 175, 186, 230, 233-242, 244; **şaman ayini** 106-107
Aynicâlût 47
El-A'zeb (Muhyiddin İbrahim b. Ali) 18, 172
Azeta Kalesi 159

Ba

Baba İlyas Horasânî 71-72, 174
Baba Cafer 62
Baba Tahir 62
Baba Torlak bkz. El-Halîk (Muhammed)
Babai ayaklanması/isyanı 34, 71, 174
Babiler 31
Babinger, Franz 128
Babu'l-Berîd taharethânesi 183
Babu's-Sağîr Kabristanı 185
Bağdat 66, 68, 98, 103
El-Bakillânî (Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri) 228, 232
Balkanlar 97, 122, 123
balta 95
El-Banyâsî (Nasıruddin Mansur) 13, 146
Barak Baba (Kırımi,) 21, 72, 78, 110, 121, 126-130, 134, 139-144, 147, 245
Bartın 127
Basra 50
El-Batâihî (Mansur) 98
El-Batâihî (Salih b. Abdullah) 112
batıl 26, 113, 198; **işaretler** 119-120
batını 99, 190, 201, **ayrıca bkz. Şii-batıni**
Baybars (Memluk Sultanı) 58, 62
Bayezid-i Bistâmî 27
Bayram, Sadi 171-173
Bayramiye tarikatı 197
Bedruddin İbn Cemâa (Kadı) 216
Behisni 12-13, 20-21, 122, 142, 145-146
Bektaşilik 58, 72, 98, 122, 128; **sıfatı** 128; **menkıbeleri** 133, 150
Bergama 176
Berke Han 123
bidat 216, 239-240; **ehli** 205
Bire (Birecik, Urfa) 12
El-Birzâlî (Ebû Muhammed Alemuddin Kâsım b. Muhammed b. Yusuf) 15, 55, 119, 142, 163
Bitlis 43
Bizans 31, 38, 123, 140
Budist 89, 108
buğz 207, 230
Buhara 42
El-Buharî (Muhammed) 124-125, 132
El-Bundukdârî (Baybars) 47
bühtân 113
Büsr köyü 156, 160
büyücü/kâhin 108-109

Ca

cami 44, 80, 143, 171; **Emeviyye Camii (Şam)** 156
Camuka 108, 133
Cavlaki(ler) 79, 91, 94; **dervişi** 193
Cebeli Kasiyûn (muvellehler türbesi, turbetu'l-muvellehîn) 77, 182, 215, **ayrıca bkz. türbe**
Celaleddin Dergezînî 70, 89
Celaleddin Sultan (Harezmşahlı) 42-43
Cemaleddin Karatâyî 165
Cemaleddin-i Sâvî 89
cemalperestlik veya mahbubperestlik 94, 129, 153, 238
Cengiz Han 41-42, 108, 133
cerr 128, 166
El-Cevberî (Abdurrahman ed-Dımaşkî) 115, 229, 232-234, 240
El-Cevziyye (İbn Kayyım) 28, 203
cezbe 69, 84-85, 98-99, 130-131, 135, 144, 244; **aşk ve cezbe** 65, 100; **keşf ve cezbe hali** 20
Cezire 33, 54
Cihanşah (Erzurum Meliki) 43
El-Cuveynî (Alaaddin Ata Melik) 42, 108
El-Cuveynî (İmamu'l-Harameyn) 15
Cübbâî 228

Çe

çehâr darb 78, 91, 94, 97, 115, 147, 230
Çepni 125-127
Çiştiyye 64

Da

darb/darp 80, 131, 144, 182-183, 207
dar-ül-hadis 189
Dazlak Baba bkz. El-Halîk (Muhammed)
Dazlak Muhammed bkz. El-Halîk (Muhammed)
dede 71
Dede Garkın 173-174

değnek 95
demir 106, 170, 205; - **halka** 96, 114-115; - **şiş** 102
dergâh 60, 63; **Mevlevi dergâhı** 173
deri torba 95
derviş: gazi-derviş 136; **derviş göçü** 104, 107; **gezgin derviş(ler)** 68, 91, 95, 107, 118, 123, 129, 166, 176
Deşt-i Kıpçak 124, 126-127
Devâfî 171
devsiye 102
Dımaşk, bkz. Şam
Digby, Simon 75, 79, 82
dilenci 95, 109, 118, 207; **çanağı** 95
Dimyat 39, 89
din tebliğcisi 137
Divriği 35, 214
Diyarbakır 35, 43, 54, 214
Dobruca 123-127
Dols, Michael W. 84
don değiştirme 133, 150

Eb

Ebu Abdurrahman b. Mustafa (Erzurumlu) 177
Ebu Bekir Niksarî 72, 86
Ebû Hafs Haddâd 65
Ebu'l-Vefâ 24
Ebu'l-Kasım Zeynu'l-İslam Abdulkerim b. Hevâzin Kuşeyrî 16, 66, 191, 204
Ebussuud Efendi 137
ehl-i hal' ve'l-akd 198
ehl-i sünnet 17, 91, 98, 203, 245
Elbistan 214
el-Burhânu'l-Mueyyed 99
Eliade, Mircea 105-106
Emevi(ler) 50
enbiya 201, 206
En-Nahida (Sılle köyü, Hama) 161
Erciş 35
Erdebil 42
Ermeni(ler) 126, 165; **toprakları** 45
Erünsal, İsmail 173-174
Erzurum 43
esma yolu veya zühd ve takva 64, 73, 88, 98, 100, 113
Esmâ-i Hüsnâ 197
esrime 101, 105-107, 235, 237-238, **ayrıca bkz. vecd**
Ess, Josef Van 193
Evhadiyye hareketi 94
Evhaduddin Kirmânî 71, 94
evliya 23, 26-30, 61, 80, 143, 178-179, 200, 202-203, 205-206, 210-212, 214
Evliya Çelebi 124, 129, 139, 172; ***Menâkıbu'l-Kudsiyye*** 173-174
El-Eylûhî (Yusuf b. Nebhan) 207
Eyyubi(ler) 32-33, 35, 38, 42-43, 46-47, 57-58, 69

Fa

Fahreddin Irâkî 71
Fahreddin Râzî (Horasanlı) 69
fakih(ler) 13, 17, 24, 159, 164, 190-191, 214, 224, 227, 231, 236, 239; Müslüman fakih 183, 212; **Rumi fakih** 223; **Şafii fakihi** 98
fakr ve tecerrüd 65
Fas 60
fasık 65
Fatimi rejimi 32
Fenarî (Molla) 172
fısk 155; fısk ehli 239; fısk u fücur 91, 95
Filistin 31
El-Firkâh (Taceddin b.) 15-16
Friedrich I (Roma İmparatoru) 38
fukaha 28, 57, 159, 178, 183, 192-193, 196, 198, 200-203, 210, 212, 214-215, 217-218, 226-228, 231, 234-236, 241-242; **-fukara mücadelesi** 11, 194; **fukaha sınıfı** 26-27, 223; Türkmen fuhakası 207
fukarâyı muvellehûn, ayrıca bkz. muvelleh
fuzela 13
fütüvvet: ehli 98; **erbabı** 165

Ga

gayrimüslim(ler) 44-45, 137, 205, 212; nüfus 192
Gazâlî (İmam) 15, 191; ***İhya*** 213
Gazan Han 108-110, 112, 141
Germiyanoğlu beyi 61

Gıyaseddin Keyhüsrev I 34
Gıyaseddin Keyhüsrev II 34, 35, 45
Gîlan 141
giyim, giyim kuşam 21, 65-66, 78, 82, 91, 98, 113, 142, 147, 157, 187, 204, 209, 243
Gölpınarlı, Abdülbaki 73, 98, 128, 135, 140, 173
Gürcü toprakları 45
Güyük (Han) 108

Ha

Habur (Ra'si Ayni'l-Habur) 35, 43, 147, 214
hac 40, 64, 117, 146, 157, 171, 188
Hacı Bektaş-ı Veli 72, 107, 110, 135
Haçlı(lar) 33, 53, 133, 144, 151; **devletleri** 37; **etkileri** 54, 220; **Seferleri** 35-36, 38-41, 47, 51
hâdimlik 117
Hakîm Tirmizî 201, 210
El-Halebî (Mustafa b. Muhammed) 23
Halep 12-13, 44, 54, 58, 66, 103, 181, 189, 221; **valisi** 47
El-Halîk (Muhammed) 147-151, 208-209
Halîl (kutsal yer) 217
Halil Ece 124
Hallâc-ı Mansûr 27, 74, 191, 193, 229, 232
halvet 64, 233
Hama 118, 161-163
Hamdun Kassâr 65
Hamşâ (Şeyh) 62
Hanbeli(ler) 17, 152, 189, 193, 215-216
Hanefî(ler) 17
El-Hanefî (Abdurrahman b. Muhammed) 172
hangâh 57-58, 178, 189, 205; Sümeysâtiyye hangâhı 57
Harezm 41-42
Harezmşah(lar) 41, 43, 61
El-Harîrî (Ali) 21, 56, 116-117, 154-160, 210
Harîriyye 116-117, 160, 210
Harîrîzâde bkz. Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman Harîrîzâde
harp aletleri 102
Harran 148, 214, 220
El-Harrânî (Hayat b. Kays) 220
Has'am (Muvelleh)
Hasan Sayloran 149
Hasankeyf 35, 184
Hasluck, F. R. 139
hatmu'l-velâye 201
El-Havrânî (Hilal el-Muvelleh) 187
Haydari(ler)/Haydariye/Haydarilik 66, 70, 72-83, 78-79, 88, 96, 100, 121, 244; **dervişleri** 21, 25, 27, 73, 78-79, 82, 87-88, 96-98, 100, 107, 113-115, 118, 121, 134, 141, 145-147, 151, 155, 164, 210
El-Haydarî (Behremşah) 21, 122, 130-131, 136, 139, 145-147, 245
hayvanseverlik 94
Hemedan 42, 62
Herevî 214
Heteredoks/heterodoksi 19, 73
Hıristiyanlık/Hıristiyan(lar) 31, 36-37, 39, 108, 133, 138, 166-167, 203, 212; kültü 139; **rahipler** 137; **teolojisi** 73
hırka 17-19, 113-114, 135, 155, 157, 163
Hırka Dağı 107
Hıttin Savaşı 37
Hızır 95
Hicaz 146, 164
hile 113, 115, 170, 225, 228, 231-234
El-Hindî (Mübarek) 152-153
Hind-İran mistik çevreleri 89
Hindistan 75, 79, 81-82, 97
Hititler 31
Hocend 42
Horasan 42, 60, 66, 68, 96, 108, 201, 206; **ekolü** 65, 69, 99; **tasavvufu** 155; **sufiliği** 101, 193
hoşgörü 21, 108, 143, 192, 207, 212, 242-243
Hucvirî 66, 198-199, 201, 204, 206
Hulefâ-i Râşidîn 149
El-Hulî (Ahmed Şihabüddin b. Muhammed Bedrüddin) 22
hulûl 99, 160, 191
Hülagu (Han) 46, 108-111, 166-168, 170, 220-221
Hüseyin (Hz.) 17, 213

Ir

Irak 44, 60, 68, 97, 103, 115, 152, 164, 213
Irak-ı Acem 42

İb

ibaha 155
ibâhî(ler) 95, 115, 117, 157
İbn Akîl 215
İbn Arabî (Muhyiddin) 16, 71, 85, 87, 192, 201
İbn Battûta (Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta et-Tancî) 60, 106-107, 116, 122, 128, 156, 176
İbn Cübeyr 59
İbn el-**Hâc** 205
İbn Hacîb 85
İbn Haldun 192
İbn Hallikan 69, 101
İbn Havrânî 214
İbn İsa Saruhânî 197
İbn Kesir 40, 54, 80, 119, 178
İbn Râfî' 16
İbn Şeybân 16
İbn Şuhbe 12-13, 15-16
İbn Tağriberdî (Ebu'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf) 83, 112
İbn Teymiyye (Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim) 27-30, 80, 82, 84, 88, 113-115, 119, 125, 134, 182-183, 193-194, 198, 203, 205-206, 209, 212, 216, 226-233, 237-241
İbn Tolun 77, 85
İbnu's-Serrâc 11-22, 24-30, 61, 74, 78-79, 81-84, 86, 99, 101, 110-112, 118, 121-125, 127, 129-140, 142-156, 158-159, 161-168, 170-188, 196-204, 207-212, 217-220, 222-228, 231-232, 234, 239-245
İbnu'l-Esîr (Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdulkerim) 44, 68
İbnu'l-Verdî 54
ilahi(ler) 95, 102, 239
ilham 190, 197, 219, 230
İlhanlı: devleti 169; **sarayı** 110, 141
İran 31, 41, 53, 60, 65, 141; **dervişleri** 70-71
İrşad 67, 98, 158
İshakça (Dobruca'da) 123
İslam/İslamiyet 14-15, 24, 31, 71, 74, 138-139, 166, 169, 187, 203, 207, 212, 237; **dünyası** 39-40, 42-43, 46-48, 50-51, 69, 97, 192, 196-197, 215-216; **gelenekleri** 109, 228; **hukuku** 88, 189; **kültürü** 23, 213; **Memâliki** 68; **misyoneri** 137; Sünni İslam 190-191; **tasavvufu** 49, 244; **toprakları** 37; **ülkeleri nüfusu** 41
İslamlaştırılma 122, 138
İsmail Paşa (Bağdatlı) 12, 14
İsrailoğulları 159, 202
İstanbul 36, 38, 102; **kralı** 138
İsvet Nikola 139
ittihad 99
İzzeddin (Muvelleh) 81
İzzeddin Aydemir 152
İzzeddin Keykâvus I 59
İzzeddin Keykâvus II 123-124, 140

Ka

Kâbe 215, 226
Kadı Burhaneddin 62
Kadir gecesi 157
Kadiri/Kâdiriyye/Kadirilik 28, 64, 97
Kafkasya 42, 44
Kahire 46, 48
Kâhta 12, 14
Kalenderane 116
Kalenderi(ler)/Kalenderilik/Kalenderiyye 66, 70-72, 78, 85-86, 88-89, 94, 96, 107, 128, 153, 244; **dervişi** 20-21, 25, 27, 73, 77-79, 82, 87, 90-91, 95, 97-98, 100, 107, 109-110, 113-116, 118, 121-122, 128-129, 133-134, 136, 141, 145, 147, 151, 153-155, 164, 166, 183, 193, 208, 230; **sufiler** 205
El-Kalenderî (Hasan el-Cevâlikî) 60, 70
kamîn (külhan) 79, 80, 178, 182-183
El-Kamînî (Yusuf) 20, 79, 84, 86, 178-179, 181-182, 212, 243
Karadeniz 126-127
Karamustafa, Ahmet T. 90, 98
Karesi ili 124

kasideci 99
Kastamonu 60, 95, 127
El-Katnânî (Ali) 119-120
Kayseri 214
El-Kazvinî (Ebû Yahyâ Zekeriyyâ) 96-97
keçe 97, 141
kelamcı(lar) 27
keramet(ler) 22-28, 50, 52, 61, 64, 80, 83, 100-101, 112, 116, 118, 130-133, 136, 143-145, 148-152, 159, 161-163, 166, 168, 170-171, 175-177, 179, 181-187, 196, 198-203, 206, 208-212, 239-241; dönemi 51; kültü 218-234
Kerek 39
Keşf/keşif 143, 151, 182, 184, 206, 233; **ve cezbe** 20; **ve gayb** 178, 181; **ve ilham** 190, 219, 230; **ve keramet** 64, 80, 231; **veya mukaşefe** 230
Ketboğa (Sultan) 70
Kılıçarslan I 36-37
Kılıçarslan II 38
Kıpçak: ili 127; **lehçesi** 126, 140; Türkleri 126-127
El-Kıpçâkî (Hasan) 132
Kırım 126, 140
kutluk(lar) 53-56, 186
Kira Hatun 173, 217
Kitabu'l-Havâdis 115
El-Konevî (Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah) 14, 21, 25
Konya 72, 85-86, 165, 170, 173, 177, 214
Konyalı Muvelleh 185-186
Korkmaz, Zeynep 127
Köprülü, Fuad 73, 102-103, 116, 126, 128, 154
Kösedağ Savaşı 35, 45
Kubilay (Han) 108
Kudüs 142, 177, 217; **Krallığı** 37
Kûfe 50
kuşak bukağı 96
Kuşeyrî bkz. Ebu'l-Kasım Zeynu'l-İslam Abdulkerim b. Hevâzin **Kuşeyrî**
Kutalmışoğlu Süleyman 34
Kutbeddin Haydar 70, 72, 78, 83, 96
Kutbu'l-Alevî 140
Kutluşah (Naip) 112
Kutuz (Naip) 46-47
Kübrevilik/Kübreviyye 64, 71
Küfr/küfür 17, 66, 192, 216, 236; **ve ilhad** 117; **ve dalalet** 183, 216
El-Kürdî (Ali) 76, 80
El-Kürdî (Câkîr) 166
El-Kürdî (Halil b. Bedr) 115-116
El-Kürdî (Hasan) 81
El-Kürdî (Hızır) 62
El-Kütübî (Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dımaşkî) 159

La

Ladik (Samsun) 171-172
Lane, Edward William 101
Lane, George 53
Latin İmparatorluğu 38
Lazkiye 15
Leh diyarı 139
livata 94

Ma

Mağrib 164
Mahmud Hayranî 135-136
El-Makdisî (Ebû Şâme) 75, 84
El-Makdisî (Ebu'l-Hüseyin ez-Zâhid) 103
Makdisi, George 28
Makedonya 102
Malatya 12, 214
Maliki(ler) 17, 192
Maniheist 89
Mansure Savaşı 144
Mardin 35, 43, 54, 147, 151, 214; **emiri** 149
El-Mâristânî (Muhammed) 20-21, 144-145
Marya Kot 139
Massignon, Louis 117
El-Maşrikî (Ammar) 81
Maveraünnehir bölgesi 42, 66
mecnun/mecnunluk 20, 62, 76, 80, 84-85, 87-88, 241; **ukalâi mecânîn** 48, **ayrıca bkz. meczub**
meczûb(lar) 20, 76, 82-84, 86-88, 95, 99, 135, 183, 244, **ayrıca bkz. mecnun**

medrese(ler) 14-15, 44, 58, 165, 192; **Azraviyye Medresesi** 152; - **âlimi, mensupları, uleması** 24, 26, 59, 67, 69-70, 147, 189-191, 193-194, 207, 211-212, 236, 242-243; ; **Hanefi medreseleri** 189; **Konya medreseleri** 189; **-tekke mücadelesi** 189-212
Mekke 60, 217
melamet 66; **felsefesi** 87, 188
Melik Adil 56, 69
Melik Eşref (Sultan) 159
Melikoff, Irene 107, 133
El-Mella (Ömer) 57
Memluk(lar) 12-13, 33, 35, 38, 46 48, 55, 144; **sultan(lar)ı** 57, 58, 152, 169, 171; **Bahri Memlukları ve Burci Memlukları** 34
Meraga 42
Meri, Josef W. 83, 85
Mescid-i Aksa 216
Mescid-i Haram 216
Mescid-i Nebevi 216
meşreb/meşrep 65, 67, 70, 94, 118, 128-130, 135, 138; **tasavvufi meşrep** 73, 77, 87, 115, 118, 122, 127, 134, 136, 154, 175, 243, 245
Mevlâna Ahmed 136, 146
Mevlânâ Celaleddin Rûmî 16, 61, 72, 86, 135, 173, 186, 192, 202, 217, 236
Mevlevilik/Mevleviyye/Mevlevi(ler) 58, 64, 71135; **dergâhı** 173; **soyu** 61
El-Mevsılî (Kadîb el-Bân) 186
Mısır 31-33, 38, 41, 46-47, 50, 54-56, 58-60, 70-71, 75, 77, 81, 85, 97, 101, 142, 164, 189, 192, 214, 220
El-Mısrî (Zünnûn) 24
Mihail VIII 123
Moğol(lar) 17, 34, 47-48, 55, 61, 96, 102, 107, 110, 112-113, 115, 118, 123, 132, 141, 145, 166-171, 180, 187, 221; **askerleri** 45; **dini** 105, 109; **etkileri** 102-104, 220; **gelenekleri; istilası, saldırıları** 41-44, 46, 51, 53-54, 67-71, 127, 151; kültürü 108; **tahtı** 63; **ümerası** 111
monoteizm 31
Möngke (Han) 108
El-Muğarbil (Ali) 155-156
muhabbet 145-146, 180, 182, 188, 205; **meclisleri** 98
Muhammed (Hz.) 149, 159, 197, 200-201, 210-211, 213, 216, 226, 231, 239
Muhammed (Ali el-Harirî'nin oğlu) 160
Muhammed b. Ebu Bekir 132, 222
Muhammed Belhî 70, 89
Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman Harîrîzâde 18-19, 164
Muhammed Sultan (Harezmşahlı) 41-42
Muhezzebbuddevle ve'd-Dîn Abdurrahim 18
muhip(ler) 57, 147, 159, 186, 188, 192, 204, 219, 221, 226, 237
Muineddin Süleyman (Emir) 61
Muînuddin Pervâne 61
El-Murâdî (Muhammed Halil b. Ali) 77
Musa (Şeyh) 152
Musevilik 31
musiki, müzik 65, 86, 99, 235-237, 239; **aletleri (def, kudüm, nefir, rebab)** 91, 94, 129, 142, 186
Mustafa Âlî (Gelibolulu) 171-172
Musul 54, 66, 185-186
Muteahhirûn 24, 199
Mutekaddimûn 24, 199
Mutevassitûn 24
mutevellih/mutevellihûn 82
Muvaffakuddin (Seyyid Ahmed-i Kûçek'in torunu) 176
Muvaffakuddin b. Osman 214
muvelleh 11, 67, 73-74, 76-79, 82-86, 88, 180, 244; **dervişler, dervişlik** 20-21, 49, 72, 75-77, 79, 81-82, 84, 86, 88, 96-97, 100, 107, 109, 113, 117-119, 121, 132, 134, 144, 147-148, 150-151, 154, 156-157, 159, 161-163, 165-167, 170, 175, 178-188, 192-193, 205-211, 215, 222-223, 228-231, 233-234, 238, 243, 245; **kadın muvelleh** 81; **sufiler, sufilik** 20-21, 65, 67, 70-72, 114, 116, 121,

202-207, 211-212, 228, 232, 235, 243, 245; **Horasan sufiliği** 101, 193
El-Muvelleh Muhammed 81
El-Muvelleh (Abdullah Aybek) 81
El-Muvelleh (İbrahim) 21, 182-183
El-Muvelleh (Sîdî) 81
Mübarek Haydar (Hacı) 72
Müneccimbaşı 140; ***Câmiu'd-Düvel*** 135
Müneybea 112
mürid/mürit(ler) 50, 62-63, 70, 72, 79, 96-97, 114, 117, 119, 125, 128, 133, 136-137, 139-142, 144-146, 149, 155, 157, 160, 162-163, 164-165, 171, 175-180, 199, 221, 229-230, 234
mürşid 67, 134, 137
Müslümanlık/Müslüman(lar) 31, 35, 37-40, 44-45, 50, 54, 63, 68, 73, 97, 108-110, 123, 130, 137-138, 140, 144, 151, 160, 166-169, 195, 214, 220; hâkimiyeti 36; - **Hıristiyan kültü** 139
Melamilik/Melametilik/Melami(ler) 65-66, 85, 88-90, 101, 198; **dervişler** 82, 208; **felsefesi** 86, 94, 204, 207

Na

nafile ibadetler 64
Nakşibendiye 64
namaz 64-66, 76, 78, 80-82, 91, 95, 106, 110, 114, 117, 141-143, 148-149, 155-157, 162, 164, 166, 175-176, 178, 181-187, 196, 204-205, 207-209, 215, 234
Nasıruddin Tûsî 109-110
Nassiri, Giv 69
En-Nebhânî (Yusuf b. İsmail) 25
Necmeddin b. İsrail 117, 160
nefs/nefis/nefsani 30, 64, 67, 115, 158; **nefsi salih** 205
Nemra (Şam) 152
En-Nesevi (Muhammed) 42
En-Nevevi (Muhyiddin) 15-16, 181-182
En-Neysâbûrî (Ebu'l-Kasım) 74
Nişabur 65
Nizameddin Evliya 70, 96
Nureddin eş-Şehid Hamamı 80, 178
Nureddin Zengî 32, 57
Nusaybin 35, 43
nüssâk 49

Oc

Ocak, Ahmet Yaşar 77-78, 85, 89, 107, 116, 123-129, 137, 139, 173-174, 183
Olcaytu Hudâbende (Hükümdar) 17, 110, 141, 170
Orhan Gazi 171-172
oruç 64-66, 78, 80-82, 91, 95, 117, 148, 157, 178, 181-187, 204-205, 207-209
Osmanlı Devleti 48
Otman Baba 114
Otrar 42

Ög

Ögedey (Han) 42, 45, 108
Ömer Girîhî 89
Ön Asya 31, 42, 54-56, 107

Pa

para 36, 81-82, 95, 134, 141-142, 147
Petriyaruh 135
peygamberlik 158, 200-201, 231
Philip Augustus II 38
Pierre l'Ermite (Keşiş) 36

Ra

Rafızi/Rafızilik 17
raks 65-66, 84, 94, 99-101, 106-107, 142, 157, 235-241, **ayrıca bkz. sema ayini**
Er-Râvendî (Muhammed b. Ali b. Süleyman) 62
Revâk 106
Er-Rifâî (Ahmed b. Ebu'l-Hasan) 18-19, 24, 97, 99-100, 103, 113-116, 136, 156, 171-173
Er-Rifâî (Ebu'l-Abbas) 106
Er-Rifâî (Hasan) 172
Er-Rifâî (İbrahim b. Hasan) 172
Er-Rifâî (İzzeddin b. Musa) 161-163
Er-Rifâî (İzzeddin b. Nuaym) 101, 118, 240
Er-Rifâî (İzzeddin, Seyyid Ahmed-i Kûçek'in oğlu) 79, 172, 176
Er-Rifâî (Kutbuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahim) 18, 172
Er-Rifâî (Necmeddin Abdurrahim Ahmed b.) 18-19

Er-Rifâî (Necmeddin Ahmed b. Ali) 172
Er-Rifâî (Salih) 112-119
Er-Rifâî (Salih Muhammed el-Vasitî) 119
Er-Rifâî (Seyfeddin Ali b.) 18
Er-Rifâî (Şemseddin Ahmed b. Muhammed) 18-20 24, 83, 165-167, 172-174
Er-Rifâî (Taceddin Muhammed b. Ahmed) 18-19, 24, 79, 111, 118, 163, 164, 172, 176-177, 245
Er-Rifâî (Yahya b. Seyyid Ali) 155
Rifailik/Rifaiyye Rifai(ler) 17-19, 21, 24, 64, 72-73, 97-100, 103-104, 107, 155-156, 244; **Âsitanesi** 102; **dervişleri** 25, 27, 86-88, 92, 98, 100-101, 104, 107, 110-111, 113-116, 167, 170, 193-194, 211, 229, 231-233; **Fenariyye kolu** 19; **İstanbul ve Ankara ekolü** 102; **Katnâniyye** 119; **Sayyâdilik kolu** 161
Er-Rıkkî (İbrahim) 184
ribat, bkz. tekke
Richard I (Arslan Yürekli) 38
riyazet 64, 91, 137
Robinson, Chase 196
Roma imparatorluğu 31
Roux, Jean-Poul 105
Rumeli 98
Rûmî, Ebu'l-Hayr 128; ***Saltıknâme*** 136-138
Er-Rûmî (Salih Balandûz, Pâlandûz) 79, 119, 177
Rükneddin Baybars (Melikü'z-Zâhir) 161, 171
Rükneddin Kılıçarslan 123

Sa

saç(lar) 114, 140, 209, 230
Sadedin Muhammed b. Hameveyh 108
Es-Sadık (Cafer) 74
Sadreddin b. Vekil 152
Sadreddin Konevî 71
Safedî 142, 160
Safiyyüddin İbn Ebi'l-Mansur 75, 80-81, 84, 186
Es-Sağîr (Şemseddin Ahmed, **Ahmed-i Küçek**) 19, 172
sahabe 49, 214, 226
sakal 89, 94, 115, 141, 142, 205
Salahaddin Halil (Melikü'l-Eşref) 152
Salih İsmail, (Nureddin Zengî'nin oğlu) 32
Salim Kasım (Şeyh) 152
Saltıknâme 124
Es-Samadî (Davud) 131, 222-223
Sarı Saltuk (Kırımi, Saltuk Ata, Saltuk et-Türkî, Şerif Hızır) 21, 25, 72, 121-141, 144-146, 212, 145, **ayrıca bkz. Muhammed el-Buharî**
Es-Sayyâd (Ahmed İzzeddin) 161
Es-Sayyâdî (Ebu'l-Huda) 25, 163
Sayyâdiyye 119
sekr 237-238
Selahaddin Eyyubi 32-34, 37-39, 58-59
Selçuklu(lar) 46, 57, 59, 127; **Anadolu Selçukluları** 42-43; hükümdarı, **sultanı** 36, 38, 61-62, 123-124; Türkiye Selçuklu Devleti 34-35, 71
Selim I. (Yavuz) 35
Semerkant 42
Seyfeddin Kalavun (Melikü'l-Mansur) 152, 154
seyyid 97
seyyidî Ahmed tabiri 114, 136
Sicilya 68
Silifke Çayı 38
Silvan (Meyyâfârikin) 43, 54, 214
simya/simyacılık 28, 118, 134
Sinaneddin (Akşehirli Seyyid) 135
Sincar 152-153
Es-Sincârî (Ömer) 153
Sinop 126-127
Sivas 43, 59, 192
Sonisa (Amasya) 176
Es-Sûfî (Muhammed b. İbrahim) 172
Sufilik 50, 57, 65, 67, 70-72, 101, 109, 114, 116, 191-193, 204, 232, 245; **Sunni sufilik** 120
Suğdak Limanı 127
Sultan Veled (Mevlevi) 173
Suriye 12, 31-33, 38, 41, 43-44, 46-47, 50, 59-60, 68, 70-71, 85, 97, 100, 104, 107, 116
Sûse 165
Sühreverdilik 64, 71
Süleyman b. Davud 231
Sümerler 31

Sünnet 99, 159, 205, 239; **Kitap ve –** 98, 113-114, 193, 201, 203, 230; **Kur'an ve –** 198, 212
Sünnilik/Sünni(ler) 24, 32, 122, 191, 213, 214, 245

Şa

Şafiî(ler) 16-17, 189
Eş-Şâğûrî (İbrahim b. Saîd, el-Cîâne) 80, 181-182, 202
Şahin, **Hanifi** 141
şaka (hezl) 99, 210
Şam (Dımaşk) 19-21, 27, 29-30, 32, 39, 46-47, 54, 59, 69-70, 72, 75-77, 79-80, 85, 89, 98, 108, 112, 141-146, 151-153, 155-156, 160-161, 163, 178, 180-184, 188-189, 192, 202, 214, 239; **ve Anadolu** 31, 35, 49, 51, 53, 57, 66-68, 88; **çevresi, dolayları** 11-12, 15, 74, 104, 154, 169, 187, 215, 244
şamanizm/şaman(lar) 103, 105-108, 128, 131, 144, 192; **etkiler** 102-104; **kam kültürü** 71; kültürü 104-105, 107; Kırgız baksısı 105-106; **Orta Asya –** 131-133; **ritüeller** 109; **Yakut şaman** 106;
Eş-Şârânî (Ebû Abdurrahman Abdulvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısrî) 99, 120
şarap 95, 109, 115, 117, 238, 240
şathiyat 99, 155
Şazeliyye 64
Şemseddin Ahmed Müsta'cel 172
Şemseddin el-**Musta'cel bkz. Er-Rifai (**Şemseddin Ebu'l-**Abbas Ahmed b. Muhammed)**
Şemseddin Muhammed b. Abdurrahim 18
şeriat 87, 95, 110, 113, 158, 160, 193, 201, 239
şeyh-mürit ilişkisi 145, 179
şeyhu'ş-şuyûh 57-58, 98
şeytan(lar)/şeytani 26, 28-29, 79, 103, 113, 179, 187, 212, 228-231, 233, 238-240; **maskarası** 134; **velileri** 193, 201, 205-206
şifacı/şifacılık 132, 179
Şihabeddin Sühreverdî 64, 66, 76, 204
Şiilik 17, 213: **-batini** 73, 128; **-Fatimi** 32; **-Rafızi** 24
şirk 203, 216-217
Eş-Şucâ (Salih) 152
taat 157, 196, 198-199, 201, 204, 206, 208
tabiîn 214
Tahralı, Mustafa 103-104
tahta kaşıklar 95
tahta kılıç 131
tarik-i ahyâr 65
tarik-i ebrâr 65
tarik-i şuttâr 65
Tarsus 35
tasavvuf 11, 13, 17, 19-22, 26-28; **erbabı, ehli, mensubu, şahsiyet(ler)** 24-25, 28, 68-69, 95, 149, 164, 168, 184, 203, 222, 224, 239; **literatürü** 65, 74, 82-84, 136, 153, 179, 195, 197, 201, 218-219, 244; **karşıtlığı** 26-27, 29, 228, 242; kültürü 26, 218
tasavvufi 67, 72, 111, 128, 141, 144-145, 164, 168, 177-178, 218, 222, 229, 243; **aidiyet** 11, 141; **akımlar, ekoller, gruplar** 69, 74, 87, 107, 191; **kimlik** 137, 171, 174, 244; **kişilikler** 196; **kurumlar** 50-51, 57-59, 189-190; **yapı** 49, 192
tasma 96
tavassut makamı 217
Tebriz 42
tecelli 87, 94, 153
teftilu'ş-şa'ri, bkz. saçlar
teganni 239
tekfir 73, 160, 216
tekke, ribat 52, 57-59, 82, 98, 123, 169, 189, 192; **Haydari tekkesi** 85; **Kalender(i) tekkesi** 70, 72, 86, 89; **mensupları** 191; Mısır'daki tekkeler 71; **Rifai tekkesi** 176; **Tokat'taki tekkeler** 192
temizlik 80, 82
Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb 22
tevil 147, 159, 161, 192, 208, 210-211, 231
tezkiye 131, 139, 155, 157-159, 176, 181, 208, 210-211, 237, 240, 245; **ve tebcil** 21
Tokat 59, 140, 165, 172, 177, 192
Topaç (Reis) 141
Trablus Kontluğu 37

Tuğrul Bey (Selçuklu Sultanı) 62
Tunus 39
Turan Şah (Eyyubi hükümdarı) 33
türbe ve kabir(ler) 61, 77, 149, 95, 110, 212-217; **Ahmed er-Rıfâî türbesi** 98, 134; **Ahmed-i Kebîr türbesi** 171; **Hz. Peygamber'in kabri** 213; **Şeyh Ali türbesi** 170; **Şeyh Arslan türbesi** 117; **Barak Baba türbesi** 110, 141; **Şeyh Câkir el-Kürdî türbesi** 118, 166; **Dazlak Baba türbesi** 147; **Sarı Saltuk türbesi** 212; **Seyyid Ali b. Muhammed sandukası** 136; **Şeyh Ebûbekir Arûdek türbesi** 217; **Şeyh İzzeddin kabri** 163; **Şeyh Sadedin Muhammed b. Hameveyh türbesi** 108, **ayrıca bkz. Cebel-i Kasiyûn**
Türk(ler) 33, 36, 39, 69, 108, 125-126, 138-139, 147, 183, 187; **dervişler** 70, 122, 155; **halkı** 16; **inançları** 150; köleleri 97; kültürü 133; **ve Moğol dini** 105; **ordusu** 45
Türkmânî (Fakih) 203, 205, 239-240
Et-Türkmânî ed-Dımaşkî (Şehrimân el-Muvelleh) 186
Et-Türkmânî (Arslan ed-Dımaşkî, Arslan) 116, 155-156
Et-Türkmâni (Huseyn el-Muvelleh) 78, 80, 83
Et-Türkmânî (İdris b. Beydekin b. Abdullah) 239-240
Et-Türkmânî (Süleyman) 78, 183-184
Türkmen(ler) 34, 69, 123-125, 127; **babası, babaları** 71-72, 107, 192; bölgesi 68; **fukahası** 207; **şeyhi** 63

Ub

ubbâd 49
Uluborlu 176-177
Urbanus II. (Papa) 36
Urfa 12, 35; **Kontluğu** 37
El-Urmevî (Abdullah) 220
El-Urmevî (Siraceddin) 185
Usame b. Munkız 39-40
uyuşturucu 82, 91, 132, 210, 238; **haşhaş** 115, 132, 204-205, 211; **kenevir yaprakları** 91, 97; **Lazin maddesi** 162, **ayrıca bkz. uyuşturucu**

Üm

Ümmi Abîde (Batâih bölgesi) 97, 106, 111, 134, 163-164, 171, 177
Ürgenç 42

Va

Vahdet-i Vücûd 16, 71, 192
Vahidî 91
vakf/vakıf(lar)/vakfiyye 57-59, 169, 171
vâlih 75
Van 35
Vâsıt (Bağdat) 98
El-Vâsitî (Ali) 171
vecd 19, 29, 82, 86, 91, 97, 101, 106, 130, 153, 162, 235-238, 240-241, **ayrıca bkz. esrime**
Vefâîlik/Vefai(ler) 85, 166; **dervişleri** 25
veleh 19, 74, 78, 80, 82-84, 86-88, 117, 119, 121, 129-130, 134, 139, 144-145, 151, 154-155, 162-163, 165, 188, 244
veli/velilik 61, 73, 75-76, 83, 121, 135, 147, 158, 168, 179, 187, 194-196, 198-206, 208-209, 211-212, 215, 218-221, 224, 227-228, 231, 234; **el-Veli** 197; **hatmu'l evliya** 201; **hatmu'l-velâye** 201; **kutup veya gavs** 198; **şeytanın velileri** 193
Vilayetnâme 135

Ya

Ya'fûr köyü 151
El-Yafîî (Afîfüddin Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî) 55, 184, 204-205; ***Mirât*** 103
El-Yafûrî (Ebû Bekr) 78, 220
Yahudilik 203, 212
Yassıçimen 43
Yaşmaklu Hasan (Mürid) 133
Yazıcızâde Ali 123-126, 134, 140
Yesevi dervişleri 71
yılan(lar) 101-103, 211, 233; **-dan kamçı** 118, 135, 167, 174
Yunus Emre 128, 140
Yusuf (Hasan Mali'nin oğlu) 129
Yüce, Kemal 124-125

Za

zahid(ler) 49, 191, 198, 214, 236
zahir, zahiri, zahiren 26, 64-66, 86, 99, 132, 144,

147, 148-152, 158, 180, 182, 184-185, 190, 196-197, 204, 206, 208, 210, 218
zahitlik 90
Zâve (Horasan) 96-97
zaviye(ler) 52, 58-60, 82, 85, 108, 110, 123, 126, 129, 156, 165, 178, 189, 218, 222; **Ali el-Harirî zaviyesi** 156-157; **Anadolu'daki zaviyeler** 60, 123; **Barak Baba zaviyesi** 110, 141; **Fahreddin Bey zaviyesi** 60; **Kutbeddin Haydar zaviyesi** 97; **Kalenderi zaviyeleri** 85; **Mısır zaviyeleri** 192; **Osman Rûmî zaviyesi** 89; **Şeyh Ömer el-Mella'nın zaviyesi** 57; **Şeyh Yahya zaviyesi** 176
Zehebî 79-80, 83, 103-104, 110, 117, 157, 178, 181, 184, 230, 233
Zengîler hanedanı 32
Zerdüşti 89
zındık(lar)/zındıklık 99, 191-192, 239-240; **ve mülhidlik** 95
Ziadeh, Nicola A. 189
Zikr/zikir 52, 64, 102, 106, 142; **cehri zikir** 100; **meclisleri** 99; **toplu zikir** 100; - **ritüeli** 235
zincir 96, 205
Ziyâde (Muvelleh) 81
ziyaret 171; kültü 212-218; **merkezi** 77, 95
ziyaretgâh 163, 181, 215, 217; **Şam ve Anadolu ziyaretgâhları** 214
Zonaro, Fausto 92
zühd 65, 91, 196, 198-199, 227, 235; **ehl-i zühd** 239; **hareketi** 49-50, 64; **ve takva** 71, 98; **yeni zühd** 90, **ayrıca bkz. esma yolu**
zühhâd 49

İbnu's-Serrâc 14. yüzyılın ortalarına doğru vefat ettiğinde arkasında "Teşvîku'l-Ervâh ve'l-Kulûb ilâ Zikri Allâmi'l-Guyûb" ismini verdiği oldukça önemli bir eser bıraktı. Eserin önemi 13. yüzyılda Şam ve Anadolu dolaylarında yaşamış sufiler hakkında verdiği bilgilerden kaynaklanmaktaydı. İbnu's-Serrâc hayatını Şam-Anadolu hattında mekik dokuyarak geçirmiş ve bu süreçte bölgede yaşayan tasavvuf mensupları hakkında önemli bilgiler derlemişti. Esas olarak medrese mensubu bir kadı olan İbnu's-Serrâc'ın zamanının sufilerine ilgisi tasavvufi meşrebinden kaynaklanmaktaydı. O da bir sufi idi ve yoluna aşkla bağlıydı. Yaşadığı zaman diliminde fukaha kesimi, tasavvuf mensuplarının bazı uygulamalarını şiddetle eleştiriyor ve onları din dışı olmakla itham ediyordu. Özellikle Kalenderi, Haydari ve Rıfai dervişleri bu eleştirilerden en büyük payı alıyorlardı. Bu sufilerin, alışılmadık bazı uygulamaları sebebiyle, veli olmadıkları dile getiriliyordu. İbnu's-Serrâc eserini bu tarz eleştirilere karşı tasavvufu savunmak amacı ile kaleme aldı. O, tasavvufu savunurken mensupları hakkında çok değerli bilgiler veriyor ve suçlamalarda bulunan fukahanın ne kadar insafsız olduğunu gözler önüne sermeye çalışıyordu. Bunu yaparken o dönemde tasavvuf mensupları ile fukaha arasında süregiden mücadelenin nasıl seyrettiğine dair dikkate değer savlar da öne sürüyordu. Elinizdeki kitap İbnu's-Serrâc'ın "muvelleh" olarak isimlendirdiği ve en çok eleştiri yöneltilen sufileri, onun eseri çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Bu sufiler fukaha tarafından delilikle itham edilmiştir. İbnu's-Serrâc ise onların deliliklerinin ilahi boyutuna dikkat çekerek veli olduklarını ispatlamaya çalışmıştır. Aynı kişilere farklı zaviyelerden bakmak itham ve övgülerin kaynağı durumundadır. Eyüp Öztürk, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans eğitimi aldı. Aynı Üniversite'de yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. Halen Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ders veriyor ve İslam Tarihi alanında çalışmalarını sürdürüyor.

İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ

Kitap YAYINEVİ

ISBN 978-605-105-124-6

₺ 17,50